पूर्वस्थिति परमेश्वराच्या अधीन आहे, स्वतंत्र नाहीं. अशा रीतीची पूर्व-स्थिति अवश्य मानली पाहिजे. कारण ती मानल्यापासून उपयोग आहेत. ते असे: — तिच्यावांचून परमेश्वराचे ठिकाणीं जगाचें कर्तृत्व सिद्ध होत नाहीं. कारण, त्याच्या अंगीं जग उत्पन्न करण्याची शक्ति असल्यावांचून तो तें जग उत्पन्न करण्याविषयीं प्रवृत्त होऊं शकत नाहीं. शिवाय, (ती पूर्व-स्थिति आहे म्हणूनच या संसारापासून) मुक्त झालेले लोक पुन्हां उत्पन्न होत नाहींत. कारण, विद्येच्या योगानें त्या बीज-शक्तीचा नाश झालेला असतो. ती ही बीज-शक्ति अविद्यात्मक आहे; तिला 'अव्यक्त' ही संज्ञा आहे; परमेश्वर हा तिचा आश्रय आहे; माया हें तिचें स्वरूप आहे; व जिच्यामध्यें (सर्व) संसारी जीव आपलें (खरें) स्वरूप काय आहे हें न समजतां (स्वस्थपणें घोरत) पडतात अशी ती महानिद्रा आहे. त्या ह्या अव्यक्ताचा क्वचित् स्थळीं 'आकाश' या शब्दानें निर्देश केला आहे. उदा०—'हे गार्गी! ह्या अक्षरामध्यें खरोखर आकाश ओतप्रोत भरलें आहे' (बृ. ३।८।११). क्वचित् स्थळीं 'अक्षर' या शब्दानें त्याचा उल्लेख केलेला आहे. उदा०—'पर जें अक्षर त्याहून परं' (मुं. २।१।२). क्वचित् स्थळीं त्याला 'माया' हें नांव दिलें आहे. उदा०—'प्रकृति ही माया आहे, व महेश्वर मायावी आहे असें तूं जाण' (श्वे. ४।१०). या मायेला 'अव्यक्त' हें नांव अगदीं बरोबर आहे. कारण ती (ब्रह्माहून) अगदीं भिन्न आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं; किंवा अभिन्न आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं. तें हें अव्यक्त 'महताहून पर'

---

२. ह्या पूर्व-स्थितीलाच अविद्या-(माया-अज्ञान-) शक्ति असें म्हणतात. ही माया परमेश्वराच्या स्वाधीन आहे. पण ही पूर्वस्थिति (म्ह. प्रधान) स्वतंत्र आहे असें सांख्य मानतात.

३. आकाशाला इयत्ता नाहीं, आणि ह्या अज्ञानरूप शक्तीलाही इयत्ता नाहीं, या सारखेपणामुळें ह्या शक्तीला 'आकाश' असें गौण रीतीनें म्हटलें आहे. किंवा, हिच्यापासून आकाश उत्पन्न होत असल्यामुळें लक्षणेनें हिला 'आकाश' असें म्हटलें आहे.

४. म्हणजे ज्याप्रमाणें पृथिवीचा उदकामध्यें लय होतो त्याप्रमाणें ह्या अव्यक्ताचा (मायेचा) ब्रह्मामध्यें लय होतो.

५. 'अक्षर' या शब्दाचा 'अविनाशी' असा अर्थ आहे; आणि ह्या अज्ञानशक्तीचाही ज्ञान होईपर्यंत नाश होत नाहीं म्हणून ह्या शक्तीला 'अक्षर' असें म्हणतात.

६. 'अक्षर' म्हणजे अज्ञानरूपी बीज-शक्ति. ती आकाश वगैरे सर्व प्रपंचाचें कारण असल्यामुळें ती आकाश वगैरेंहून पर आहे; आणि तिच्याहून परमात्मा पर आहे. कारण, ती परमात्म्याच्या अधीन आहे.

७. ज्याप्रमाणें मायावी लोक आपल्या मायेच्या योगानें विचित्र वस्तू उत्पन्न करतात त्याप्रमाणें ह्या अज्ञानरूप शक्तीच्या योगानें परमेश्वर हें विचित्र जग उत्पन्न करतो म्हणून या शक्तीला 'माया' असें म्हटलें आहे.

८. कारण कोणत्याही वस्तूची शक्ति त्या वस्तूहून निराळी आहे असें दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं.

९. ब्रह्म हें ज्ञानरूप असल्यामुळें त्यालाच अज्ञानरूप शक्ति असें म्हणतां येत ना

असें (या काठकोपनिषदामध्यें) म्हटलें आहे. कारण 'महत्' या शब्दानें जर हिरण्यगर्भाची बुद्धि घेतली तर तें महत् अव्यक्तापासून उत्पन्न झालें आहे. बरें, जरी 'महत्' या शब्दानें जीव घेतला तरी देखील तो जीव त्या अव्यक्ताच्या अधीन असल्यामुळें त्याला 'महताहून पर' असें म्हटलें आहे. कारण, अव्यक्त म्हणजे अविद्या होय. ह्या अविद्येच्या संसर्गामुळेंच जीवाचे सर्व व्यवहार सतत सुरू आहेत. आतां तें अव्यक्त आणि त्या (अव्यक्ता-) चें कार्य जें 'शरीर' त्यांमध्यें लक्षणेनें ऐक्य कल्पून अव्यक्ताचा 'महताहून परत्व' हा जो धर्म तो शरीरावर कल्पिला आहे. जरी शरीराप्रमाणें इंद्रियें वगैरे देखील अव्यक्ताचीं कार्यें आहेत, तरी लक्षणेनें फक्त शरीराशींच अव्यक्ताचें ऐक्य कल्पून शरीराचेंच फक्त 'अव्यक्त' या शब्दानें ग्रहण केलें आहे. याचें कारण इंद्रियें वगैरे वस्तूंचा स्वतःच्या नांवानींच निर्देश केला आहे व शरीरच तेवढें निर्दिष्ट करावयाचें राहिलें आहे.

मागील दोन सूत्रांचें इतर लोक निराळ्या तऱ्हेनें व्याख्यान करतात. तें असें:— शरीर दोन प्रकारचें आहे. एक स्थूल व एक सूक्ष्म. जें हें सर्वांच्या दृष्टीस पडतें तें स्थूल शरीर होय. सूक्ष्म शरीर कोणतें तें पुढें 'अन्य देहाप्रत जातांना जीव (सूक्ष्म भूतांनीं) युक्त होत्साता गमन करतो असें प्रश्नोत्तरांवरून समजतें' (अ. ३ पा. १ सू. १) या सूत्रांत सांगण्यांत येईल. ह्या दोन्ही प्रकारच्या शरीराचा पूर्वीं 'रथ' या एकाच नांवानें निर्देश केला आहे. परंतु येथें फक्त सूक्ष्म शरीराचेंच 'अव्यक्त' या शब्दानें ग्रहण केलें आहे. कारण, फक्त सूक्ष्म शरीरच 'अव्यक्त' या शब्दानें ग्रहण करण्यास योग्य आहे. आतां, ज्याअर्थीं 'जीव बद्ध होतो, जीव मुक्त होतो' हे व्यवहार त्या सूक्ष्म शरीरावर अवलंबून आहेत त्याअर्थीं तें सूक्ष्म शरीर त्या जीवाहून पर आहे असें म्हटलें आहे. ज्याप्रमाणें इंद्रियांचे व्यापार अर्थांवर अवलंबून आहेत म्हणून अर्थांना इंद्रियांहून पर असें म्हटलें आहे त्याप्रमाणेंच हें होय.

पण आम्ही या व्याख्यानकारांना असें विचारतों कीं (तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें पूर्वीं दोन्ही प्रकारच्या शरीरांचा 'रथ' या एकाच नांवानें निर्देश केला असल्यामुळें येथें दोन्ही प्रकारचें शरीर प्रकृत आहे व दोन्ही प्रकारचें शरीर येथें सांगावयाचें राहिलें

---

१०. म्हणून अव्यक्त महताहून पर आहे. कारण, कार्यापेक्षां कारण पर असतें.

११. येथून तिसऱ्या सूत्राच्या दुसऱ्या व्याख्यानाला आरंभ झाला आहे.

१२. मरणानंतर जीवाला जेव्हां दुसरा जन्म प्राप्त होतो तेव्हां पूर्व जन्मींच्या वासना त्याच्या बरोबर येतात. आतां, सूक्ष्म शरीर मानलें नाहीं तर या वासना त्याला कशा प्राप्त होतात हें सांगतां येणार नाहीं. कारण, स्थूल शरीराचा नाश होतो हा प्रत्यक्ष अनुभवच आहे; तेव्हां स्थूल शरीराला जीव बरोबर घेतो असें म्हणतां येत नाहीं. म्हणून जीवाचा बंध सूक्ष्म शरीरावर अवलंबून आहे असें म्हटलें आहे. तसेंच, सूक्ष्म शरीराचा जेव्हां ज्ञानानें नाश होतो तेव्हां जीव मुक्त होतो. म्हणून जीवाचा मोक्ष देखील सूक्ष्म शरीरावर अवलंबून आहे असें म्हटलें आहे.

आहे असें स्पष्ट होतें. तेव्हां असें असून येथें फक्त सूक्ष्म शरीराचेंच कसें ग्रहण केलें? त्याबरोबर स्थूल शरीराचें कां ग्रहण केलें नाहीं? आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं "श्रुतींत जें सांगितलें आहे त्याचा अर्थ करण्याला मात्र आम्ही धजतों, पण श्रुतींत अमुक कां सांगितलें नाहीं असा प्रश्न विचारण्याची आमची छाती नाहीं; आतां श्रुतीमध्यें अव्यक्त शब्द घातला आहे; त्याचा 'सूक्ष्म शरीर' हाच अर्थ होऊं शकतो, त्याहून जें इतर (म्ह० स्थूल शरीर) तें व्यक्त असल्यामुळें अव्यक्त शब्दाचा 'स्थूल शरीर' हा अर्थ होऊं शकत नाहीं;" तर यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं अर्थ करणें ही गोष्ट एकवाक्यतेवर अवलंबून आहे. श्रुतीच्या ह्या मागील व पुढील वाक्याची एकवाक्यता केल्यावांचून[१३] या वाक्यांचा अर्थ करतां येत नाहीं. कारण, या वाक्यांची एकवाक्यता केल्यावांचून त्यांचा अर्थ केला असतां 'चालू गोष्ट[१४] सोडली' आणि 'एक नवीन गोष्ट आरंभिली' असे दोन दोष येतील. आतां, एका वाक्याला दुसऱ्या वाक्यांत सांगितलेल्या गोष्टीची आकांक्षा असल्यावांचून त्या दोन वाक्यांची एकवाक्यता करतां येत नाहीं; तेव्हां येथें मागील वाक्यांत दोन प्रकारचें शरीर सांगितलें असल्यामुळें तें दोन्ही प्रकारचें शरीर पुढील वाक्यांत घेतलें पाहिजे. कारण, पुढील वाक्याला मागील वाक्यांत सांगितलेल्या दोन्ही प्रकारच्या शरीराची आकांक्षा सारखीच आहे. तेव्हां, या आकांक्षेला अनुसरून जर या दोन वाक्यांचा संबंध लावला नाहीं तर या दोन वाक्यांच्या एकवाक्यतेला बाध येईल. मग श्रुतींत सांगितलेल्या गोष्टीचा बोध कोठून होणार? आतां, तुम्ही असें म्हणाल कीं "सूक्ष्म शरीराचेंच येथें ग्रहण केलें आहे; याचें कारण, सूक्ष्म शरीराचें स्वरूप काय आहे हें निश्चित करणें मोठें अवघड काम आहे; पण, स्थूल शरीराचा घाणेरडेपणा सर्वांना दिसत असल्यामुळें त्याचें स्वरूप सहज कळण्यासारखें आहे म्हणून त्याचें येथें ग्रहण केलें नाहीं;" तर असें तुम्हीं म्हणूं नये. कारण, ह्या ठिकाणीं एखाद्या वस्तूचें स्वरूप निश्चित करणें ही गोष्ट विवक्षित नाहीं. कारण, अमक्या गोष्टीचें स्वरूप निश्चित करावें असें सांगणारें येथें एकही क्रियापद नाहीं. परंतु विष्णूचें उत्कृष्ट स्थान कोणतें हें सांगणें येथें विवक्षित आहे. कारण, ह्याच स्थानाचा मागील वाक्यांत उल्लेख केलेला आहे. तेव्हां हें स्थान कोणतें तें दाखविण्याकरितां श्रुतीनें 'ह्याहून हें पर, ह्याहून हें पर' असें सांगून शेवटीं 'पुरुषाहून कांहीं पर नाहीं' असें सांगितलें आहे. किंवा तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें ('अव्यक्त' या शब्दानें सूक्ष्म शरीराचेंच येथें ग्रहण केलें आहे असें) कां होईना? आमचें त्यांत कांहीं नुकसान नाहीं. कारण, ('अव्यक्त' या शब्दानें स्थूल किंवा सूक्ष्म यांपैकीं) कांहीं घेतलें तरी ('अव्यक्त' या शब्दानें) येथें प्रधान विवक्षित नाहीं एवढी गोष्ट निर्विवाद आहे. (३)

---

१३. मागील वाक्याचा पुढील वाक्याशीं संबंध दाखविल्यावांचून.
१४. मागील वाक्यांत सुरू असलेली गोष्ट.

ज्ञेयत्वावचनाच्च ॥ ४ ॥

४ (शिवाय अव्यक्त म्हणजे प्रधान नव्हे). कारण तें ‘ ज्ञेय ’ अशा रूपानें (येथें) सांगितलें नाहीं. (१)

शिवाय, सांख्यांनीं प्रधान ‘ ज्ञेय ’ आहे असें मानलें आहे. कारण, गुण आणि पुरुष यांचेमधील भेद समजला असतां कैवल्य प्राप्त होतें असें ते म्हणतात. आतां, गुणांचें स्वरूप समजल्याशिवाय गुण आणि पुरुष यांमधील भेद समजणें शक्य नाहीं. तसेंच, ‘ विशेष प्रकारच्या विभूती प्राप्त होण्याकरितां प्रधानाला जाणावें ’ असेंही सांख्यांनीं कोठेंसें म्हटलें आहे. परंतु अव्यक्ताविषयीं म्हणाल तर तें ‘ ज्ञेय ’ अशा रूपानें येथें सांगितलें नाहीं. येथें फक्त ‘अव्यक्त’ हा शब्द आहे; पण त्या अव्यक्ताला जाणावें किंवा त्या (अव्यक्ता-)ची उपासना करावी असें दाखविणारें येथें वाक्य नाहीं, आणि ज्या वस्तूच्या ज्ञानाचा उपदेश केला नाहीं त्या वस्तूच्या ज्ञानापासून पुरुषार्थ प्राप्त होतो असें मानणें शक्य नाहीं. म्हणून या कारणास्तवही ‘अव्यक्त’ या शब्दानें प्रधान सांगितलें आहे असें मानतां येत नाहीं. आमच्या मतीं तर अगोदर रथाचें रूपक कल्पून त्यांत शरीर रथ आहे वगैरे सांगून नंतर (त्या रूपकामध्यें जें) विष्णूचें उत्कृष्ट स्थान (ज्ञेय या रूपानें सांगितलें आहे तें) कोणतें हें दाखविण्याकरितांच त्या शरीराचा (अव्यक्त या नांवानें) उपन्यास केला आहे असें मानतां येतें. म्हणून आमचें व्याख्यान निर्दोष आहे. (४)

वदतीति चेन्न प्राज्ञो हि प्रकरणात् ॥ ५ ॥

५ (प्रधान ज्ञेय आहे असें श्रुति) सांगते असें म्हणशील तर तसें नाहीं; कारण प्रकरणावरून प्राज्ञ (आत्मा तेथें ज्ञेय म्हणून सांगितला आहे असें समजतें). (१)

आतां येथें सांख्य म्हणतो कीं (मागील सूत्रामध्यें) प्रधान ‘ज्ञेय’ अशा रूपानें सांगितलें नाहीं असें जें विधान केलें आहे तें बरोबर नाहीं. कशावरून ? अशावरून कीं जें प्रधान येथें ‘अव्यक्त’ या शब्दानें सांगितलें आहे तेंच पुढें ज्ञेय अशा रूपानें (या उप-

---

१. अणिमा वगैरे सिद्धी प्राप्त होण्याकरितां प्रधानाची उपासना करावी असें सांख्य लोकांचें जें मत आहे तें मत ह्या त्यांच्या म्हणण्यावरून सिद्ध होतें.

२. ज्या वस्तूच्या ज्ञानापासून कांहीं फल प्राप्त होत नाहीं त्या वस्तूचें ज्ञान करून घ्यावें असा कोणी उपदेश करीत नाहीं; आणि ज्याअर्थीं प्रधानाचें ज्ञान करून घ्यावें असा उपदेश केलेला नाहीं, त्याअर्थीं प्रधानाच्या ज्ञानापासून कोणतेंही फल प्राप्त होत नाहीं हें उघड आहे.

निषदामध्यें) सांगितलेलें आढळतें. उदा०—' जें शब्दरहित, स्पर्शरहित, रूपरहित, व क्षयरहित, तसेंच जें रसरहित, नित्य, गंधरहित, आदिरहित, अंतरहित, महताहून पर, व कूटस्थ, अशा त्या (प्रधाना-) ला जाणून तो मृत्यूच्या जबड्यांतून सुटतो ' (का. २।३।१५). शब्द वगैरेंनीं रहित व महताहून पर असें ज्या प्रकारचें प्रधान सांख्य-स्मृतीमध्यें वर्णिलें आहे त्याच प्रकारची वस्तु या वाक्यामध्यें ' जाणावी ' या रूपानें सांगितली आहे; म्हणून ती वस्तु प्रधानच होय; आणि तीच प्रधानरूप वस्तु प्रकृत वाक्यामध्यें 'अव्यक्त' या शब्दानें सांगितली आहे असें सिद्ध होतें. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :— या वाक्यामध्यें ' जाणावें ' या रूपानें प्रधान सांगितलें नाहीं; तर प्राज्ञ असा जो परमात्मा तो येथें ' जाणावा ' या रूपानें सांगितला आहे असें समजतें. कशावरून ? प्रकरणावरून. प्राज्ञ असा जो परमात्मा त्याचेंच लांबलचक प्रकरण येथें सुरू आहे. कारण, (प्रथमतः) 'या पुरुषाहून पर असें कांहीं नाहीं, हाच शेवट होय, हीच उत्तम गति होय' (का. ३।११) इत्यादि वाक्यांमध्यें त्याचाच निर्देश केला आहे. शिवाय, 'हा सर्व भूतांमध्यें गूढ असलेला आत्मा प्रकाशमान होत नाहीं' (का ३।१२) या वाक्यांत तो परमात्मा कळण्यास मोठा कठिण आहे असें सांगितलें असल्यामुळें तोच ज्ञेय अशा रूपानें येथें विवक्षित आहे. तसेंच, 'शहाण्या मनुष्यानें वाणीला मनामध्यें दाबून ठेवावें' या वाक्यांत जें वाणी वगैरे (इंद्रियां-)चें संयमन सांगितलें आहे तें त्या परमात्म्याचेंच ज्ञान होण्याकरितां सांगितलें आहे. शिवाय, 'मृत्यूच्या जबड्यांतून सुटणें' हें फलही त्या परमात्म्याच्याच ज्ञानाला उद्देशून सांगितलें आहे. नुसत्या प्रधानाचें ज्ञान झालें असतां मनुष्य मृत्यूच्या जबड्यांतून सुटतो ही गोष्ट सांख्य लोकांना (देखील) संमत नाहीं; तर चेतन असा जो आत्मा त्याचें ज्ञान झालें म्हणजे मनुष्य मृत्यूच्या जबड्यांतून सुटतो असा त्यांचा सिद्धांत आहे. शिवाय, सर्व वेदान्त-वाक्यांमध्यें शब्द-रहितत्व वगैरे धर्म प्राज्ञ अशा परमात्म्यालाच सांगितले आहेत. तेव्हां यावरून येथें प्रधान ज्ञेयही नाहीं किंवा तें 'अव्यक्त' या शब्दानें निर्दिष्टही नाहीं असें सिद्ध होतें. (५)

त्रयाणामेव चैवमुपन्यासः प्रश्नश्च ॥ ६ ॥

६ आणखी तिहींचाच अशा रूपानें उपन्यास केला आहे व प्रश्नही (तिहींबद्दलच) आहे. (१)

आणखी या कारणास्तवही प्रधान येथें ज्ञेय नाहीं किंवा 'अव्यक्त' या शब्दानें निर्दिष्टही नाहीं असें सिद्ध होतें:—'मृत्यूनें (नचिकेताला) तीन वर दिले आहेत'

१. ज्याअर्थी इतर सर्व ठिकाणीं ' शब्दरहित ' इत्यादि शब्दांनीं परमात्म्याचेंच वर्णन केलें आहे त्याअर्थी येथें एका ठिकाणीं त्याच शब्दांनीं प्रधानाचेंच वर्णन केलें आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

या गोष्टीला अनुसरून या कठवल्लीनामक ग्रंथामध्यें अग्नि, जीव आणि परमात्मा या तीन पदार्थांचाच 'चर्चा करण्यास योग्य' या रूपानें उपन्यास केलेला दृष्टीस पडतो; व प्रश्नही या तीन पदार्थांबद्दलच विचारलेला आहे. या तिहींहून इतरांबद्दल (म्ह. चौथ्या पदार्थाबद्दल) प्रश्नही विचारलेला नाहीं किंवा त्याचा उपन्यासही केलेला नाहीं. त्यांपैकीं 'हे मृत्यो ! स्वर्गाला पोंचविणाऱ्या अग्नीला तूं जाणतोस (म्हणून) श्रद्धालु जो मी त्या मला तो सांग' (का. १।१।१३) या वाक्यांत अग्नीबद्दल (पहिला) प्रश्न विचारला आहे. 'मनुष्य मृत झाला असतां जो हा संशय उत्पन्न होतो कीं (देहाहून निराळा असा) हा (आत्मा) आहे असें कोणी (म्हणतात), नाहीं असें (दुसरे) कोणी (म्हणतात), ही गोष्ट तूं मला शिकविलीस म्हणजे मी जाणीन, हा माझा तिसरा वर आहे' (का. १।१।२०) या वाक्यांत जीवाबद्दल (दुसरा) प्रश्न विचारला आहे. जें अधर्माहून निराळें, जें धर्माहून निराळें, जें कार्याहून निराळें व जें कारणाहून निराळें, जें भूताहून निराळें व जें भविष्याहून निराळें असें जें तुला दिसतें तें मला सांग' (का. १।२।१४) या वाक्यांत परमात्म्याबद्दल (तिसरा) प्रश्न विचारला आहे. तसेंच 'जो (सर्व) लोकांचा आदिभूत अग्नि तो, (तसेंच) ज्या जितक्या विटा (वेदीला[1]) लागतात त्या तितक्या विटा, (तसेंच) ज्या प्रकारानें (अग्नि राखिला जातो तो प्रकार, हें सर्व मृत्यूनें) त्याला सांगितलें' (का. १।१।१५) या वाक्यांत अग्नीबद्दलच्या प्रश्नाचें उत्तर दिलें आहे. नंतर बऱ्याच अंतरावर 'हे गौतमा ! आतां मी तुला गुप्त आणि सनातन ब्रह्म सांगतों, तसेंच मरणानंतर या आत्म्याचें काय होतें तें सांगतों. आपल्या कर्माप्रमाणें व ज्ञानाप्रमाणें कांहीं लोक शरीर प्राप्त होण्याकरितां योनीमध्यें प्रवेश करतात; व कांहीं लोक वृक्ष (वगैरेंच्या स्थितीं-) प्रत प्राप्त होतात' (का. २।५।६।७). या वाक्यांत जीवाबद्दलच्या प्रश्नाचें उत्तर दिलें आहे. 'ज्ञानी (आत्मा) उत्पन्न होत नाहीं, व तो मरत (ही) नाहीं' (का. १।२।१८) इत्यादि वाक्यांत परमात्म्याबद्दलच्या प्रश्नाचें विस्तृत उत्तर दिलें आहे. परंतु असा प्रधानाबद्दल प्रश्न येथें विचारलेला नाहीं व (प्रधानाबद्दल) प्रश्न विचारलेला नसल्यामुळें चर्चेकरितां त्याचा उपन्यास करणेंही योग्य नाहीं. शंकाः—'मनुष्य मृत झाला असतां जो हा संशय उत्पन्न होतो' (का. १।२०) या वाक्यांत जो आत्म्याबद्दल प्रश्न विचारला आहे तोच प्रश्न पुन्हां 'जें धर्माहून निराळें व जें अधर्माहून निराळें' इत्यादि वाक्यांत सुरू केला आहे; किंवा या पुढील वाक्यांत पहिल्या प्रश्नाहून निराळा असा एक नवीनच प्रश्न विचारला आहे ? बरें मग, पुढें काय ? जर पहिलाच प्रश्न पुढील वाक्यांत विचारला आहे असें म्हणाल तर आत्म्याबद्दलचे दोन प्रश्न एकच होत असल्यामुळें एकंदरींत एक अग्नीबद्दल व एक आत्म्याबद्दल असे दोनच प्रश्न येथें विचारले आहेत असें होतें. म्हणून तिहींबद्दल प्रश्न विचारले आहेत व तिहींचा उपन्यास केला

१. यज्ञामध्यें अग्नि स्थापन करण्याकरितां तयार केलेल्या कुंडाला 'वेदि' म्हणतात.

आहे असें तुम्ही म्हणूं नका. बरें, निराळाच एक नवीन प्रश्न पुढील वाक्यांत विचारला आहे असें म्हणाल तर ज्याप्रमाणें दिलेल्या वरांहून ज्यास्त प्रश्न विचारला आहे असें मानण्यांत तुम्ही कांहीं दोष समजत नाहीं, त्याप्रमाणें विचारलेल्या प्रश्नांहून ज्यास्त प्रधानाचा उपन्यास केला आहे असें मानण्यांत तुम्हीं कांहीं दोष समजूं नये. उत्तर:—दिलेल्या वरांहून ज्यास्त प्रश्न विचारला आहे असें आम्ही मुळींच मानीत नाहीं. कारण, वाक्योपक्रमाच्या सामर्थ्यामुळें आम्हांला तसें करतां येत नाहीं. 'वरप्रदान' या विषयांत कठवल्लीचा उपक्रम झालेला दृष्टीस पडतो. तसेंच, शेवटपर्यंत कठवल्लीच्या वाक्यांत मृत्यु आणि नचिकेतस यांचा संवाद चाललेला आढळून येतो. बापानें नाचिकेतसाला यमलोकाप्रत पाठविलें. (तेथें) त्याला मृत्यूनें तीन वर देऊं केले. नाचिकेतसानें माझ्या बापाची माझ्यावर पुन्हां मर्जी बसावी असा पहिला वर मागितला; अग्निविद्या (द्यावी) हा दुसरा वर मागितला; व आत्मविद्या (द्यावी) हा तिसरा वर मागितला. ' जो हा संशय उत्पन्न होतो.... हा माझ्या वरांपैकीं तिसरा वर होय ' या चिन्हावरून आत्मविद्या (द्यावी) हा तिसरा वर होय असें सिद्ध होतें. आतां, ' जें धर्माहून निराळें ' इत्यादि वाक्यांत एक निराळा नवीन प्रश्न विचारला आहे असें जर मानलें तर दिलेल्या वरांहून ज्यास्त प्रश्न विचारला असें होईल; व तेणेंकरून सर्व ग्रंथाचा संदर्भ बाधित होईल. (तेव्हां दोन्हीही प्रश्न एकच आहेत असें आमचें मत आहे.) शंका :—पुढील वाक्यांत ज्या पदार्थाबद्दल प्रश्न विचारला आहे तो पदार्थ मागील वाक्यांतल्या पदार्थाहून भिन्न असल्यामुळें या पुढील वाक्यांत एक नवीनच प्रश्न विचारला आहे असें मानलें पाहिजे. कारण 'मनुष्य मृत झाला असतां जो हा संशय उत्पन्न होतो :—कोणी म्हणतात हा आत्मा आहे; कोणी म्हणतात हा आत्मा नाहीं ' या वाक्यांत जो संशय प्रदर्शित केला आहे त्यावरून पूर्वीचा प्रश्न जीवाबद्दल विचारला आहे असें निश्चित होतें. आतां, जीवाचे ठिकाणीं ' धर्म ' वगैरे संभवत असल्यामुळें तो जीव ' जें धर्माहून निराळें ' इत्यादि वाक्यांत विचारलेल्या प्रश्नाचा विषय होऊं शकत नाहीं. परंतु प्राज्ञ असा जो परमात्मा तो 'धर्म' वगैरेंच्या पलीकडे असल्यामुळें तो या पुढील प्रश्नाचा विषय होऊं शकतो. शिवाय, दोन्ही प्रश्नांच्या भाषाही सारख्या दिसत नाहींत. कारण, ' (जीव) आहे किंवा नाहीं ' अशी पूर्वीच्या प्रश्नाची भाषा आहे; व 'जी धर्म वगैरेंच्या पलीकडे वस्तु आहे' अशी पुढल्या प्रश्नाची भाषा आहे. तेव्हां पूर्वीचा प्रश्न व पुढला प्रश्न एकच आहेत असें ओळखूं येत नसल्यामुळें पुढला प्रश्न निराळा आहे, पूर्वींचाच प्रश्न पुढें चालू केला नाहीं असें निश्चित होतें. उत्तर :—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण जीवात्मा आणि परमात्मा हे एकच आहेत असें आम्ही मानतों. जीवात्मा जर परमात्म्याहून निराळा असता, तर दोन्ही प्रश्नांचे विषय

२. नचिकेतसानें मृत्यूजवळ कांहीं वर मागितले व मृत्यूनें ते त्याला दिले असा विषय कठवल्लीमध्यें आरंभीं वर्णिला आहे.

निराळे असल्यामुळें दोन्ही प्रश्न निराळे आहेत असें मानतां आलें असतें. परंतु ‘ तें तूं आहेस ’ इत्यादि अन्य श्रुतींवरून जीवात्मा परमात्म्याहून भिन्न नाहीं असें समजतें. आणि येथेंही ‘ जें धर्माहून निराळें ’ इत्यादि (परमात्म्यासंबंधींच्या) प्रश्नाचें ‘ ज्ञानी (आत्मा) उत्पन्न होत नाहीं किंवा मरतही नाहीं ’ हें जें उत्तर दिलें आहे त्या उत्तरांत (जीवाचे ठिकाणीं संभवणाऱ्या) जन्ममरणरूप धर्मांचा निषेध केला आहे.³ तेव्हां, या उत्तरावरूनही जीव आणि परमात्मा एकच आहेत हीच गोष्ट सूचित होते. कारण, एखाद्या गोष्टीचा एखादे ठिकाणीं संभव असेल तरच त्या गोष्टीचा त्या ठिकाणीं निषेध करतां येईल. जीवाचा शरीराशीं संबंध असल्यामुळें जीवाचे ठिकाणींच जन्म व मरण यांचा संभव आहे; परमेश्वराचे ठिकाणीं नाहीं. तसेंच, ‘ ज्याच्या योगानें (लोक) स्वप्नावस्था व जाग्रदवस्था या दोहोंना पाहतात, त्या महान् व विभु अशा आत्म्याला जाणून ज्ञानी मनुष्य शोक करीत नाहीं ’ (का. २।४।४) या वाक्यांत स्वप्नावस्था व जाग्रदवस्था या दोहोंना पहाणाऱ्या व महत्त्व आणि विभुत्व या गुणांनीं युक्त अशा जीवाच्याच ज्ञानानें (ज्ञानी मनुष्याचा) शोक दूर होतो असें सांगितल्यावरून जीव परमात्म्याहून भिन्न नाहीं असें सूचित होतें. कारण, परमात्म्याच्या ज्ञानानें शोक दूर होतो असा सर्व वेदान्तग्रंथांचा सिद्धांत आहे. तसेंच, पुढें ‘ जें येथें तेंच तेथें, जें तेथें तेंच येथें; हें जणूं काय भिन्न आहे असें जो पहातो तो (एका) मृत्यूपासून (दुसऱ्या) मृत्यूप्रत प्राप्त होतो⁴’ (का० २।४।१०) या वाक्यांत जीव आणि परमात्मा भिन्न आहेत असें मानणाऱ्याची निंदा केली आहे. तसेंच, (मरणानंतर) जीवाचें अस्तित्व आहे किंवा नाहीं असा नचिकेतसानें प्रश्न विचारल्यानंतर मृत्यूनें त्याची प्रशंसा करून ‘हे नचिकेतसा ! दुसरा वर माग ’ असा आरंभ करून, जगांतील निरनिराळ्या आवडत्या वस्तूंचें आमिष दाखवून, (दुसरा वर मागण्याविषयीं) नचिकेतसाचें मन वळविण्याचा प्रयत्न केला. परंतु नचिकेतस (आपल्या निश्चयापासून) ढळला नाहीं. तेव्हां मृत्यूनें त्याला अभ्युदय आणि मोक्ष, तसेंच विद्या आणि अविद्या ह्या एकमेकांपासून भिन्न आहेत असें सांगून, ‘ हे नचिकेतसा ! ज्याअर्थीं तुला जगांतील आवडत्या वस्तूंचा लोभ उत्पन्न होत नाहीं त्याअर्थीं तूं विद्येच्छु आहेस असें मी समजतों ’ (का. १।२।४) या वाक्यांत त्याची प्रशंसा करून (तसेंच) त्यानें विचारलेल्या प्रश्नाची देखील प्रशंसा करून, पुढें म्हटलें :—‘ जो कळण्यास मोठा कठीण, जो घोर अरण्यामध्यें शिरलेला, जो गुहेमध्यें लपलेला, जो अत्यंत अवघड ठिकाणीं बसलेला—अशा सनातन देवाला ध्यानाच्या योगानें जाणून ज्ञानी मनुष्य हर्ष व शोक यांना टाकून देतो ’ (का. १।२।१२). तेव्हां यावरूनही

---

३. तेव्हां परमात्म्यासंबंधाच्या उत्तरामध्यें जीवाच्या जन्ममरणांचा निषेध करणें बरोबर होत नाहीं. याकरितां जीवात्मा आणि परमात्मा एक आहेत असेंच मानलें पाहिजे.

४. अनेक वेळां उत्पन्न होतो व अनेक वेळां मृत्यूप्रत प्राप्त होतो असा ह्या श्रुतीचा अभिप्राय आहे.

येथें जीव आणि परमात्मा यांचें ऐक्यच विवक्षित आहे असें समजतें. कारण, जो प्रश्न विचारल्याबद्दल नचिकेतसाला मृत्यूपासून मोठी शाबासकी मिळाली तो प्रश्न टाकून देऊन शाबासकीनंतर नचिकेतस जर दुसराच प्रश्न विचारील तर ती सर्व शाबासकी त्याला विनाकारण मिळाली असें होईल. म्हणून 'मनुष्य मृत झाला असतां...' इत्यादि वाक्यांत जो प्रश्न विचारला आहे तोच प्रश्न 'जें धर्माहून निराळें' इत्यादि वाक्यांत पुन्हां विचारला आहे असें समजलें पाहिजे. आतां, 'दोन्ही प्रश्नांच्या भाषांमध्यें फरक आहे' असा जो तूं आम्हांवर दोष दिलास तो बरोबर नाहीं. कारण पुढील वाक्यांत त्या जीवाचाच एक विशिष्ट धर्म पुन्हां विचारला आहे असें आम्ही समजतों. म्हणजे पूर्वीच्या वाक्यांत देहाहून निराळा असा जीव आहे किंवा नाहीं असा प्रश्न विचारला आहे; व पुढील वाक्यांत तोच जीव असंसारी आहे किंवा नाहीं असा प्रश्न विचारला आहे असें आम्ही मानतों. जोंपर्यंत अविद्या निवृत्त झाली नाहीं तोंपर्यंत जीवाचे ठिकाणीं धर्म वगैरे संभवतात; व तोंपर्यंत जीवाचें जीवत्व निवृत्त होत नाहीं. परंतु, अविद्येची एकदां निवृत्ति झाली म्हणजे तो जीव परमात्मरूपीच होतो असें 'तें तूं आहेस' या श्रुतीवरून समजतें. अविद्येच्या प्रवृत्तीमुळें किंवा निवृत्तीमुळें वस्तु भिन्न होत नाहीं. ज्याप्रमाणें एखादा मनुष्य अंधारांत पडलेल्या दोरीला सर्प समजून तिला भिऊन थरथर कांपत दूर पळत सुटतो, नंतर जेव्हां दुसरा मनुष्य त्याला म्हणतो कीं, 'अरे! भिऊ नको; हा सर्प नव्हे, ही नुसती दोरी आहे,' तेव्हां तें ऐकून त्याची सर्पाबद्दलची भीति जाऊन त्याचें कांपणें व पळणें बंद होतें; परंतु दोन्ही वेळीं म्हणजे सर्पाविषयीं भ्रम असतेवेळीं व नसतेवेळीं (दोरी ही) वस्तु एकच होती, ती भिन्न झाली नव्हती, त्याप्रमाणेंच हीही गोष्ट जाणावी. या (वरील विवेचना-) वरून 'तो उत्पन्न होत नाहीं व मरतही नाहीं' या वाक्यांत जें उत्तर दिलें आहे तें देखील जीव आहे किंवा नाहीं या प्रश्नाचें आहे असें समजावें. आतां, सूत्राविषयीं म्हणाल तर तें सूत्र अविद्येनें कल्पिलेला जो जीव आणि परमात्मा यांमधील भेद त्याला अनुलक्षून केलें आहे असें समजावें. म्हणजे दोन्ही वाक्यांमध्यें जरी आत्म्याबद्दल एकच प्रश्न विचारला आहे तरी प्रश्नाचा पूर्वभाग जीवाला अनुलक्षून विचारला आहे असें समजावें. कारण, 'मरतेवेळीं देहाहून निराळा असा आत्मा आहे किंवा नाहीं' असा संशय मात्र येथें प्रदर्शित केला आहे, व कर्तृत्व वगैरे संसारावस्थेंतील धर्मांचा तेथें निषेध केला नाहीं. परंतु प्रश्नाचा

५. तेव्हां या प्रश्नाचें बऱ्याच अंतरावर उत्तर दिलें आहे असें जें पूर्वीं म्हटलें आहे तसें आतां म्हणावयास नको. कारण या प्रश्नाचें उत्तर जवळच मिळत आहे.

६. जीवात्मा आणि परमात्मा हे एकच असल्यामुळें त्यांच्याबद्दलचे दोन्ही प्रश्न एकच आहेत असें जर मानलें तर एक अग्नीबद्दलचा प्रश्न आणि एक आत्म्याबद्दलचा प्रश्न असे एकंदर दोनच प्रश्न होतात. मग सूत्रामध्यें 'तिहींबद्दल प्रश्न' असें कसें म्हटलें? या शंकेचें हें उत्तर आहे.

उत्तरभाग परमात्म्याला अनुलक्षून विचारला आहे असें समजावें. कारण 'ती धर्म वगैरेंच्या पलीकडील वस्तु आहे' असा तेथें उल्लेख केला आहे. यावरून अग्नि, जीव आणि परमात्मा या तीन पदार्थांचाच श्रुतीमध्यें उपन्यास केला आहे असें मानणें बरोबर आहे. प्रधानाचा उपन्यास केला आहे असें मानण्याविषयीं म्हणाल तर त्या (प्रधाना-) बद्दल वरही दिलेला नाहीं, प्रश्नही विचारलेला नाहीं व उत्तरही दिलेलें नाहीं. तेव्हां परमात्म्याचा उपन्यास केला आहे असें मानण्यांत व प्रधानाचा उपन्यास केला आहे असें मानण्यांत हा मोठा फरक आहे. (६)

महद्वच्च ॥ ७ ॥

७ आणि महत् (शब्दा-) प्रमाणें (अव्यक्त शब्द प्रधानवाची नव्हे) (१)

जरी सांख्यांनीं महत् शब्द (प्रधानाचें आद्य कार्य जी) 'केवळ सत्ता' या अर्थीं योजिला आहे तरी वैदिक वाक्यांमध्यें तो शब्द त्याच अर्थाचा वाचक होत नाहीं. ही गोष्ट 'बुद्धीहून महान् आत्मा पर आहे' (का. १।३।१०); 'महान् आणि विभु अशा आत्म्याला' (का. १।२।२२;) 'मी या महान् पुरुषाला जाणतों' (श्वे. ३।८) इत्यादि वाक्यांमध्यें आत्म-शब्दाचा प्रयोग केला आहे वगैरे कारणांवरून स्पष्ट आहे. त्याप्रमाणेंच अव्यक्त शब्दही वैदिक वाक्यामध्यें प्रधानाचा वाचक होऊं शकत नाहीं. म्हणून या कारणास्तवही अनुमानानें सिद्ध झालेल्या प्रधानाला वेद प्रमाण आहे असें म्हणतां येत नाहीं (७)

[आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये आठव्या सूत्रापासून दहाव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांश:—(सू. ८) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं प्रधानाला 'शब्द' प्रमाण आहे. कारण श्वेताश्वतर उपनिषदामध्यें एका मंत्रांत प्रधानाचें प्रतिपादन केलें आहे. तो मंत्र असा:—'लाल, पांढरी, आणि काळी अशी तीन रंगांची, आणि प्रजा उत्पन्न करणारी अशी एक अजा आहे. एक अज तिच्याशीं रममाण होतो, आणि

---

१. जिच्या योगानें पुरुषाला भोग आणि अपवर्ग प्राप्त होतात अशा बुद्धीला येथें 'सत्ता' असें म्हटलें आहे. सांख्य मताप्रमाणें ही बुद्धि प्रधानाचें आद्य कार्य होय.

२. महत् शब्दाचा 'सत्ता' असा अर्थ घेतला तर 'आत्मा' हा शब्द लागणार नाहीं. कारण, सत्ता म्हणजे बुद्धि; ती आत्म्याहून भिन्न असल्यामुळें तिला 'आत्मा' म्हणतां येत नाहीं.

३. कांहीं ठिकाणीं महताच्या ज्ञानानें शोक दूर होतो असें सांगितलें आहे. त्यावरून 'महत्' शब्दाचा सांख्यांनीं मानिलेला अर्थ घेतां येत नाहीं, आत्माच घेतला पाहिजे. कारण आत्म्याच्याच ज्ञानानें शोक दूर होत असतो. तेव्हां 'वगैरे' या शब्दानें येथें 'शोक दूर होणें' ही गोष्ट घ्यावी.

दुसरा अज तिचा उपभोग घेऊन तिला सोडून देतो.' या मंत्रामध्यें अजा म्हणजे प्रधान होय. तें प्रधान त्रिगुणात्मक असल्यामुळें 'तें तीन रंगांचें आहे' अशी कल्पना केली आहे. एक अज म्हणजे जीव हा त्या प्रधानाशीं रममाण झालेला आहे; त्यामुळेंच तो 'मी सुखी, मी दुःखी' असें मानीत आहे. आणि दुसरा अज म्हणजे मुक्त पुरुष ह्यानें त्या प्रधानाचा त्याग केला आहे. आतां ह्यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें 'अजा या शब्दानें प्रधानच घ्यावें' अशाविषयीं विशेष कारण कांहींच नाहीं. जसें बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें ज्याचें तोंड खालीं व बूड वर अशा चमसाचें म्हणजे एका पात्राचें वर्णन केलें आहे, पण तेथें 'तें पात्र अमुकच आहे' असें समजत नाहीं, तसेंच हें होय. शंकाः—जसें 'चमस हें मस्तकाला उद्देशून म्हटलें आहे' असें शेवटच्या वाक्यावरून समजतें, तसें येथें 'अजा' असें कोणाला उद्देशून म्हटलें आहे ? उत्तरः—(सू. ९) पृथिवी, जल, आणि तेज ह्या तीन भूतांना उद्देशून 'अजा' असें येथें म्हटलें आहे. कारण, येथें अजेला तीन रंग सांगितले आहेत; आणि तेच तीन रंग तीन भूतांचे आहेत असें छांदोग्य उपनिषदामध्येंच सांगितलें आहे. तेव्हां, अशा रीतीनें लाल, पांढरी आणि काळी या शब्दांचे तीन रंग हे मुख्य अर्थ संभवत असतांना या शब्दांचे लक्षणेनें तीन गुण असे अर्थ घेऊन 'अजा' या शब्दानें प्रधान घेणें बरोबर नाहीं. शिवाय, ह्या श्वेताश्वतर उपनिषदामध्येंच मागें आणि पुढें पाहिलें असतां 'परमात्म्याच्या मायारूपी शक्तीचें प्रतिपादन केलें आहे' असें समजतें. तेव्हां प्रकरणावरून ह्या प्रकृत मंत्रामध्यें 'अजा' या शब्दानें ती मायारूपी शक्तीच घ्यावी हें योग्य आहे. आतां तिला जरी 'तीन रंगांची' असें म्हणतां येत नाहीं, तरी तिच्यापासून उत्पन्न झालेलीं तीन भूतें तीन रंगांचीं असल्यामुळें लक्षणेनें तिलाच 'तीन रंगांची' असें म्हटलें आहे. शंका :—'पृथिवी, जल आणि तेज या तीन भूतांना अजा असें म्हटलें आहे' असें तुम्हीं जें सांगितलें ते 'अजा' या शब्दाचा रूढ अर्थ घेऊन सांगितलें किंवा अवयवार्थ घेऊन सांगितलें ? 'रूढ अर्थ घेऊन सांगितलें' असें म्हणावें तर 'तीन भूतें' हा 'अजा' या शब्दाचा रूढ अर्थ नाहीं. 'अजा' या शब्दाचा रूढ अर्थ मेंढी असा आहे. बरें, ह्या तीन भूतांना मेंढीचा कांहींच सारखेपणा नाहीं. तेव्हां त्या तीन भूतांना गौण रीतीनें-ही 'अजा' म्हणतां येत नाहीं. आतां, 'अजा' शब्दाचा अवयवार्थ 'उत्पन्न न होणारी वस्तु' असा आहे; आणि हीं तीन भूतें तर उत्पन्न झालीं आहेत. तेव्हां तीन भूतांना कोणत्याही तऱ्हेनें 'अजा' असें म्हणतां येत नाहीं. उत्तरः—(सू. १०) ज्याप्रमाणें लोकामध्यें साहजिक रीतीनें एखादी मेंढी तीन रंगांची असते, व तिला पुष्कळ कोंकरें झालेलीं असतात, आणि एखादा मेंढा तिच्याशीं रममाण होतो, व एखादा तिचा उपभोग घेऊन तिला सोडून देतो, त्याप्रमाणेंच 'ही भूतत्रयरूपी जगाची पूर्वावस्था आहे' असें समजावें. कारण तीन भूतांचें तीन रंग आहेतच. ह्या पूर्वावस्थेपासूनच सर्व जग उत्पन्न होत आहे, हिच्याशीं जीव रममाण होतो, आणि परमात्मा हिला सोडून देतो; ह्या सारखेपणामुळें येथें 'अजा' हा शब्द लावला आहे. आतां 'जीवात्मा हिचा उपभोग घेतो, आणि परमात्मा हिला सोडून देतो' असें म्हटल्यावरून जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें जो भेद भासत आहे तो खरा आहे असें मात्र समजूं नये; तर तो औपाधिक आहे. आणि जरी तो भेद औपाधिक म्हणजे खोटा आहे, तरी त्याचा व्यवहारामध्यें अनुभव येतो म्हणून तशा रीतीनें येथें श्रुतीमध्यें वर्णन केलें आहे असें समजावें. शिवाय, 'जसें सूर्य हा मध आहे, वाणी ही धेनु आहे, स्वर्गलोक वगैरे अग्नी आहेत, इत्यादि प्रकारच्या कल्पना श्रुतीमध्यें केल्या आहेत, तसेंच भूतत्रयरूपी जगाच्या पूर्वावस्थेवर मेंढीची कल्पना केली आहे' असें म्हणण्यास कोणतीही हरकत दिसत नाहीं. एकंदरींत, 'अजा' शब्दानें

प्रधान घेतां येत नाहीं ' असें ठरलें. तेव्हां अर्थातच ' प्रधानाला शब्द प्रमाण नाहीं ' असें सिद्ध झालें.]

चमसवदविशेषात् ॥ ८ ॥

८ (अजा म्हणजे प्रधान नव्हे). कारण (कोणताही) विशेष सांगितला नाहीं. चमसाप्रमाणें (ही गोष्ट होय). (२).

प्रधानवादी सांख्य पुन्हां म्हणतो :—प्रधानाला शब्द प्रमाण नाहीं असें जें तुम्हीं विधान केलें आहे तें सिद्ध होत नाहीं. कशावरून ? पुढील मंत्रावरून :—'लाल, पांढरी व काळी, आणि सारख्या रंगाची अशी पुष्कळ प्रजा उत्पन्न करणारी एक अजा आहे. एक अज तिच्यावर आसक्त होऊन तिच्याशीं रममाण होऊन राहतो; (परंतु) दुसरा अज तिचा उपभोग घेऊन तिला टाकून देतो ' (श्वे. ४।५). या मंत्रामध्यें ' लाल ', ' पांढरी ' ' व काळी ' या शब्दांचे सत्व, रज आणि तम हे अर्थ आहेत. रजाला ' लाल ' असें म्हटलें आहे; कारण (मनुष्याला) लाल करणें हा त्या (रजा-) चा स्वभाव आहे. सत्त्वाला पांढरें असें म्हटलें आहे; कारण प्रकाश हा त्या (सत्त्वा-) चा स्वभाव आहे आणि तमाला काळें असें म्हटलें आहे; कारण अंध करणें हा त्या (तमा-) चा स्वभाव आहे. प्रधान म्हणजे या तीन गुणांची सारखेपणाची स्थिति. त्या प्रधानाचा (त्याच्या) अवयवांच्या धर्मांनीं निर्देश केला असल्यामुळें त्याला ' लाल, पांढरा व काळा ' असें येथें म्हटलें आहे. त्या प्रधानाला पुढें ' अजा ' असें म्हटलें आहे; कारण तें उत्पन्न होत नाहीं. प्रधान हें सर्व वस्तूंचें मूल-कारण आहे; व तें कोणत्याही वस्तूचें कार्य नाहीं असा आमचा सिद्धांत आहे. शंका :—' अजा ' शब्दाचा ' मेंढी ' हा अर्थ प्रसिद्ध आहे. उत्तर :—प्रसिद्ध आहे खरा. परंतु तो प्रसिद्ध अर्थ येथें घेतां येत आहीं. कारण, या ठिकाणीं विद्येचें प्रकरण चालू आहे. ती

१. राग आणणें. रजोगुणाच्या योगानें मनुष्य रागीट होतो व मनुष्याला राग आला म्हणजे तो लाल होतो हें प्रसिद्ध आहे.

२. सत्त्व गुणाच्या योगानें मनुष्याचें अंतःकरण कोणत्याही मनोविकारांनीं कलुषित होत नाहीं. तें प्रकाशाप्रमाणें स्वच्छ असतें; म्हणजे तें प्रकाशमय असतें, आणि प्रकाशाचा रंग पांढरा आहे हें प्रसिद्धच आहे.

३. तमाच्या योगानें मनुष्य अज्ञानरूपी अंधकारानें व्याप्त होतो आणि अंधकाराचा रंग काळा आहे हें प्रसिद्धच आहे.

४. सत्त्व, रज आणि तम हे प्रधानाचे अवयव होत; व या अवयवांचे पांढरा, लाल आणि काळा हे धर्म होत. हे अवयवाचे धर्म येथें प्रधानाला लावले आहेत.

५. अजा शब्दाचा योगार्थ ' उत्पन्न न झालेली ' असा आहे. (अ = नाही आणि जा = उत्पन्न झालेली.)

अजा (म्ह. प्रधान) तीन गुणांनीं युक्त अशी पुष्कळ प्रजा उत्पन्न करते. एक अज त्या अजेवर आसक्त होऊन किंवा त्या अजेचा गुलाम बनून तिच्याशीं रममाण होतो. म्हणजे कांहीं पुरुष अज्ञानाच्या योगानें त्या प्रधानालाच आपला आत्मा समजून अविचारानें आपण सुखी आहों, आपण दुःखी आहों, आपण मूढ आहों असें मानून संसाराचा अनुभव घेतात. परंतु दुसरे कांहीं पुरुष—ज्यांचे ठिकाणीं विवेक व वैराग्य उत्पन्न झालें आहे ते—त्या अजेचा भोग घेऊन तिला टाकून देतात म्हणजे त्या प्रधानापासून भोग आणि मोक्ष प्राप्त करून घेऊन त्याला टाकून देतात म्हणजे या संसारापासून मुक्त होतात. तेव्हां, या मंत्रावरून 'प्रधान मानण्याला श्रुतीचा आधार आहेच' असें आम्ही कपिल-मतानुयायी लोक म्हणतों. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :—'सांख्य मताला श्रुतीचा आधार आहे' असें या मंत्रावरून म्हणतां येत नाहीं. कारण, केवळ या मंत्रावरून कोणत्याही मताचें समर्थन होत नाहीं. कांहींतरी कल्पना करून 'अजात्व' वगैरे धर्म दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूला लावतां येतील[६]. तेव्हां सांख्यमतच येथें विवक्षित आहे असें ठरवितां येत नाहीं. कारण, अमुकच विशिष्ट गोष्ट येथें विवक्षित आहे असें ठरविण्याला येथें कांहीं साधन नाहीं. चमसाप्रमाणें ही गोष्ट होय. 'ज्याचें तोंड खालीं व बूड वर असा चमस[७]' (बृ. २।२।३) या मंत्रामध्यें अमुकच एक विशेष प्रकारचा पदार्थ चमस म्हणून विवक्षित आहे असें केवळ या मंत्रावरून ठरविणें शक्य नाहीं. कारण, कांहींतरी रीतीनें दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूवर 'खालीं तोंड व वर बूड' अशा चमसाची कल्पना करतां येईल[८]. त्याप्रमाणें येथेंही 'एक अजा आहे' या मंत्रांत कोणताच विशेष सांगितला नसल्यामुळें 'अजा' या शब्दानें प्रधान विवक्षित आहे असें निश्चित करतां येत नाहीं. (८)

आतां तूं असें म्हणशील कीं, वरील चमस-वाक्याला 'ज्याला खालीं तोंड व वर बूड असा चमस म्हणतात तें हें शिर होय' असा वाक्यशेष आहे. त्यावरून अमुक एक विशेष प्रकारचा पदार्थ चमस म्हणून विवक्षित आहे असें समजतां येतें[९]; परंतु येथें (अजा-वाक्यांत) अजा म्हणजे अमुक असें कसें समजावें ? या शंकेवर आम्ही उत्तर देतों:—

---

६. उदाहरणार्थ—माया देखील उत्पन्न झालेली नसल्यामुळें तिलाही अजात्व धर्म आहे असें म्हणतां येईल.

७. एक प्रकारचें यज्ञांतलें पात्र.

८. उदा० एखाद्या पर्वताच्या गुहेचें देखील खालीं तोंड असून वरती गुहा असू शकते. म्हणून अशा गुहेवरही 'खालीं तोंड व वर बूड' अशा चमसाची कल्पना करतां येईल.

९. या वाक्यशेषावरून येथें शिराला चमस म्हटलें आहे. कारण शिराचें तोंड (म्ह० मुख) खालीं आहे व शिराचें बूड (म्ह० टाळू) वर आहे.

ज्योतिरुपक्रमा तु तथा ह्यधीयत एके ॥ ९ ॥

९ परंतु (अजा म्हणजे) तेज आदिकरून (तीन महाभूतें) होत. कारण, कांहीं शाखेचे लोक असाच पाठ म्हणतात. (२)

जीं परमेश्वरापासून उत्पन्न झालीं आहेत, ज्यांमध्यें तेज प्रमुख आहे, जीं चतुर्विध² सृष्टीचें मूलकारण आहेत, अशीं तेज, उदक आणि पृथिवी या नांवांचीं तीन महाभूतें 'अजा' या शब्दानें येथें विवक्षित आहेत असें समजावें (सूत्रांतील) 'परंतु' हा शब्द अवधारण या अर्थी आहे. (म्हणजे सूत्राचा एकंदर अर्थ असा :—) हीं तीन महाभूतेंच 'अजा' या शब्दानें विवक्षित आहेत, सांख्यांचे तीन गुण विवक्षित नाहींत, असे समजावें. कशावरून ? अशावरून कीं कांहीं शाखेचे लोक 'तेज, उदक व पृथ्वी यांची परमेश्वरापासून उत्पत्ति आहे' असें म्हणून 'त्यांनाच लाल वगैरे रंग आहेत' असें म्हणतात. उदा०—'जो अग्नीचा लाल रंग तो तेजाचा रंग; जो पांढरा तो उदकाचा; जो काळा तो पृथ्वीचा' (छां. ६।४।१). तींच तेज उदक आणि पृथ्वी नांवांचीं महाभूतें या वाक्यांत विवक्षित आहेत असें ओळखतां येतें. कारण, लाल वगैरे शब्द दोन्ही वाक्यांत सारखेच आहेत; व लाल वगैरे शब्दांचे (लाल वगैरे) विशेष प्रकारचे रंग हे मुख्य अर्थ होत. (सत्त्व वगैरे) गुण हे त्या शब्दांचे केवळ गौण अर्थ होत. आणि असंदिग्ध वाक्यांच्या³ साहाय्यानें संदिग्ध वाक्यांच्या⁴ अर्थाचा निर्णय करावा ही गोष्ट सर्वांना मान्य आहे. तसेंच, या उपनिषदाच्या आरंभीं देखील 'ब्रह्मवादी लोक विचारतात कीं (जगाचें) कारण जें ब्रह्म तें कोणतें ?' असा उपक्रम करून पुढें असें म्हटलें आहे:—'स्वतःच्या गुणांनीं आच्छादित झालेली अशी जी देवाची आत्मभूत शक्ति तीप्रत ते ध्यानरूप साधनानें युक्त होऊन जाणते झाले' (श्वे. १।१). या (आरंभींच्या) वाक्यामध्यें समस्त जगाला उत्पन्न करणारी परमेश्वराची शक्ति वर्णिली आहे असें समजतें. 'तसेंच, 'माया हीच प्रकृति आणि परमेश्वरच मायी असें तूं जाण' (श्वे. ४।१०) व 'जो एक (परमेश्वर) प्रत्येक योनीचें⁵ नियमन करतो' (श्वे. ४।११) या वाक्यशेषामध्येंही तीच शक्ति वर्णिली आहे असें समजतें. तेव्हां अजा-वाक्यांत प्रधाननामक एक स्वतंत्र जगाचें कारण सांगितलें आहे असें म्हणतां येत नाहीं. उलट, प्रकरणावरून जिच्यामध्यें नामरूपें व्यक्त झालीं नाहींत व जी नामरूपांची पूर्वावस्था अशी ती परमेश्वराची शक्तिच या अजा-वाक्यांत देखील वर्णिली आहे असें

२. जरायुज, अंडज, स्वेदज, आणि उद्भिज्ज असे सृष्टीचे चार प्रकार आहेत. जरायुज म्हणजे गर्भाशयापासून उत्पन्न झालेले मनुष्य पशु वगैरे. अंडज म्हणजे पक्षी वगैरे. स्वेदज म्हणजे घामापासून उत्पन्न होणारे उवा लिखा वगैरे. उद्भिज्ज म्हणजे लता वृक्ष वगैरे.

३. ज्या वाक्यांच्या अर्थाबद्दल संशय येत नाहीं अशा वाक्यांच्या.

४. ज्या वाक्यांच्या अर्थाबद्दल संशय येतो त्या वाक्यांच्या.

५. योनि म्हणजे मूलकारण म्हणजे माया, व आकाश वगैरे अवांतर कारणें.

आम्ही म्हणतों. आणि त्या मायेचीं तेज, उदक आणि पृथ्वी हीं जीं कार्यें त्यांना तीन रंग असल्यामुळें त्या मायेलाही तीन रंग आहेत असें म्हटलें आहे (तें बरोबरच आहे). (९)

(शंका :—) पण तेज, उदक आणि पृथ्वी यांना तीन रंग आहेत म्हणून त्यांना 'तीन रंगांची अजा' हें नांव दिलें आहे' असें कसें म्हणतां येईल? कारण तेज, उदक आणि पृथ्वी यांना अजेचा (मेंढीचा) आकार आहेसा दिसत नाहीं. (म्हणून रूढयर्थानें 'अजा' हा शब्द त्यांना लावतां येत नाहीं). तसेंच तेज, उदक आणि पृथ्वी यांची (श्रुतीमध्यें) उत्पत्ति वर्णिली असल्यामुळें 'जिला उत्पत्ति नाहीं ती अजा' अशा योगार्थानेंही 'अजा' हा शब्द त्यांना लावतां येत नाहीं. या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात :—

कल्पनोपदेशाच्च मध्वादिवदविरोधः ॥ १० ॥

१० आणि मध वगैर- (च्या रूपका-) प्रमाणें (येथें) रूपक वर्णिलें आहे. म्हणून यांत (कांहीं) विरुद्ध नाहीं. (२)

'मेंढीच्या आकाराचे प्राणी' अशा रूढयर्थानें हा 'अजा' शब्द येथें योजिलेला नाहीं, किंवा यौगिक अर्थानेंही त्याचा येथें उपयोग केलेला नाहीं; तर (येथें) रूपक वर्णिलें आहे. म्हणजे तेज, उदक आणि पृथ्वीनामक जें सर्व स्थावरजंगम वस्तूंचें मूल-कारण त्यावर अजेचें (मेंढीचें) रूपक वर्णिलें आहे. ज्याप्रमाणें या जगामध्यें एखादी अजा (मेंढी) लाल, पांढरी, व काळी अशी तीन रंगांची क्वचित् असूं शकते, जिला आपल्यासारख्या रंगांचीं अशीं पुष्कळ कोंकरें आहेत, जिच्याशीं एक अज (मेंढा) आसक्त होऊन रममाण होतो, परंतु जिला दुसरा एक अज (मेंढा) उप-भोग घेऊन टाकून देतो, त्याप्रमाणें हें तेज उदक आणि पृथ्वीनामक सर्व वस्तूंचें

---

१. येथें 'अजा' या शब्दाच्या अर्थाबद्दल सूत्रकार आणि भाष्यकार यांचा मतभेद आहे असें दिसतें. भाष्यकारांच्या मतीं प्रकरणावरून अजा म्हणजे माया होय; परंतु सूत्रकारांच्या मतीं अजा म्हणजे तेज उदक आणि पृथ्वी हीं जीं तीन महाभूतें छांदोग्य उपनिषदामध्यें जगाचीं अवांतर कारणें म्हणून सांगितलीं आहेत तीं होत. आतां, भाष्यकारांच्या मतीं अजा शब्दाची कांहीं पंचाईत पडत नाहीं. कारण माया ही उत्पन्न झालेली नसल्यामुळें तिला 'अजा' हा शब्द योगार्थानें लावतां येतो. परंतु सूत्रकारांच्या मतीं तेज, उदक आणि पृथ्वी हीं महाभूतें उत्पन्न झालीं असल्यामुळें त्यांना 'अजा' हा शब्द योगार्थानें लावतां येत नाहीं. तसेंच तो शब्द त्या भूतांना रूढ्यर्थानेंही लावतां येत नाहीं. तेव्हां तेज, उदक आणि पृथ्वी यांना 'अजा' शब्द कसा लावतां येतो असा येथें प्रश्न उद्भवतो. या प्रश्नाचें उत्तर पुढील सूत्रांत दिलें आहे. (गो.)

२. 'उत्पन्न न झालेली' अशा योगार्थानें.

मूलकारण देखील तीन रंगांचें आहे, तें आपल्यासारख्या रंगांचीं पुष्कळ स्थावरजंगम-पदार्थरूप कार्यें उत्पन्न करतें, व अज्ञानी अशा जीवानें उपभोगिलें जातें, परंतु ज्ञानी अशा जीवानें टाकिलें जातें. (शंका :--) 'एक जीव रममाण होतो व दुसरा टाकून देतो ' असें येथें म्हटलें आहे, त्यावरून इतर तत्त्ववेत्त्यांना संमत असलेला जो जीव-भेद तो वास्तविक आहे असें अर्थात् सिद्ध होतें. (उत्तर :--) ही शंका घेऊं नये. कारण, जीव भिन्न आहेत ही गोष्ट सांगण्याचा येथें (श्रुतीचा) अभिप्राय नाहीं; तर बंध आणि मोक्ष या ज्या दोन जीवाच्या अवस्था त्यांची व्यवस्था सांगण्याचा (श्रुतीचा) अभिप्राय आहे. व्यवहारामध्यें जो जीव-भेद प्रसिद्ध आहे त्याला अनुलक्षूनच ही बंध-मोक्षाची व्यवस्था श्रुतीनें सांगितली आहे. परंतु हा (जीव-) भेद उपाधीमुळें झालेला आहे व तो मिथ्याज्ञानानें कल्पिलेला आहे, वास्तविक नव्हे. ही गोष्ट 'एक देव, सर्व भूतांमध्यें गुप्त असलेला, सर्वांना व्यापून टाकणारा, व सर्व भूतांचा अंतरात्मा ' इत्यादि श्रुतींवरून स्पष्ट होते. सूत्रामधील 'मध वगैरे- (च्या रूपका-) प्रमाणें ' याचा अर्थ :--ज्याप्रमाणें सूर्य हा मध नसून त्याच्यावर मधाची कल्पना केली आहे, तसेंच वाणी ही धेनु नसून तिच्यावर धेनूची कल्पना केली आहे, तसेंच स्वर्ग वगैरे लोक हे अग्नि वगैरे नसून त्यांच्यावर अग्नि (वगैरें-) ची कल्पना केली आहे, त्याप्रमाणें (येथें) तेजोदकपृथ्वीनामक मूल-कारण हें अजा नसून त्याच्यावर अजेची कल्पना केली आहे. म्हणून तेज, उदक व पृथ्वी (नांवाच्या मूलकारणा-) ला जो 'अजा ' शब्द लाविला आहे त्यांत कांहीं विरुद्ध नाहीं. (१०)

[आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें अकराव्या सूत्रापासून तेराव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू० ११) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं प्रधानाला 'शब्द' प्रमाण आहे. कारण, बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें 'ज्यामध्यें पञ्च पञ्चजन व आकाश हीं राहतात तो आत्मा ' असें वर्णन केलें आहे. आतां येथें 'पञ्च' असे दोन शब्द असल्यामुळें पांचा पांचा पंचवीस (म्हणजे 'पांच पंचकड्या ') असा अर्थ होतो; आणि सांख्य लोकांचीं तत्त्वें पंचवीसच आहेत. तेव्हां ही संख्या जुळते म्हणून 'सांख्य लोकांचीं पंचवीस तत्त्वेंच ह्या श्रुतीमध्यें वर्णिली आहेत ' असें सिद्ध होतें. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—जर ह्या श्रुतीमध्यें एकदम पंचवीस संख्या सांगितली असती तर, कदाचित् पूर्वपक्ष्याच्या मताला कांहीं थारा मिळाला असता. पण श्रुतीमध्यें तसें न सांगतां 'पांच पंचकड्या ' असें सांगितलें आहे. आणि सांख्य लोकांच्या पंचवीस तत्त्वांमध्यें प्रत्येक पांचावर कांहींच सारखा धर्म नसल्यामुळें त्यांच्या पांच पंचकड्याच करतां येत नाहींत. शंकाः —ज्याप्रमाणें 'पांच आणि सात वर्षें इंद्रानें पाऊस पाडला नाहीं ' ह्या वाक्यामध्यें एकंदर 'बारा वर्षें ' असाच अर्थ घेतला आहे, कारण 'एका धर्मानें पांच वर्षें सारखीं, आणि एका धर्मानें सात वर्षें सारखीं ' असें तेथें मुळींच म्हणतां येत नाहीं, त्याप्रमाणें येथेंही जरी पांच पंचकड्या करतां आल्या नाहींत, तरी एकंदर पंचवीस असा अर्थ घेतां येईल; उत्तरः—'पञ्च पञ्च ' ह्या शब्दांचा 'पांच पंचकड्या ' हा खरा अर्थ सोडून 'एकंदर पंचवीस ' असा गौण रीतीनें अर्थ घेणें बरोबर नाहीं. 'पांच आणि सात वर्षें ' ह्या वाक्यामध्यें नाइलाजास्तव 'बारा वर्षें '

असा गौण रीतीनें अर्थ घेतला आहे म्हणून सर्व ठिकाणीं 'तसाच अर्थ घ्यावा' असा कांहीं नियम नाहीं. शिवाय, पुढील ' पञ्च ' या शब्दाचा ' जन ' या शब्दाशीं समास केलेला आहे. कारण, स्वरावरून 'पञ्चजन' एवढें सामासिक एक पद आहे असा निश्चय होत आहे. त्याप्रमाणेंच, दुसरीकडे देखील श्रुतीमध्यें ' पञ्चजन ' हें सामासिक एक पद घातलेलें आढळतें. तेव्हां येथें निरनिराळे दोन पञ्च शब्द नसल्यामुळें ' पांचा पांचा पंचवीस ' असा अर्थ करतां येत नाहीं. शिवाय, दोन 'पञ्च' शब्दांचा पांच आणि पांच मिळून 'दहा' असा अर्थ होईल. शिवाय, पुढील 'पञ्च' शब्द 'जन' या शब्दाचें विशेषण असल्यामुळें त्याच्याशीं मागील 'पञ्च' शब्दाचा संबंधच करतां येत नाहीं. शंका:—'पञ्चजन' ह्या सबंध शब्दाशीं पूर्वीच्या 'पञ्च' या शब्दाचा संबंध करतां येतो. तेव्हां पांच पञ्चजन म्हणजे एकंदर पंचवीस जन असा अर्थ होईल. जसें पांच पंचपाळीं असें म्हटलें असतां एकंदर पंचवीस पाळीं होतात, तसेंच हें होय. उत्तर:—पांचा पाळ्यांचें एक पंचपाळें असा अर्थ होतो म्हणून तीं पंचपाळीं किती अशी पुन्हां संख्येबद्दल आकांक्षा उत्पन्न होते. कारण पाळ्यांची संख्या समजली तरी पंचपाळ्यांची संख्या अद्यापि समजली नाहीं. तेव्हां पंचपाळ्यांना पांच असें विशेषण दिलें आहे तें बरोबरच आहे. पण, येथें तसें होत नाहीं. कारण ' पांच जनांचा एक समुदाय ' असा ' पञ्चजन ' या शब्दाचा अर्थ होत नाहीं; तर ' पांच जन ' इतकाच अर्थ होतो. तेव्हां जनांच्या संख्येचा निश्चय झाल्यामुळें ' ते पांच जन किती ' अशी आकांक्षा उत्पन्न होत नाहीं. म्हणून पुन्हां त्याला 'पञ्च' हें विशेषण देतां येत नाहीं. एकंदरीत, ' पञ्च पञ्चजन ' ह्याचा ' पंचवीस तत्त्वें ' असा अर्थ होत नाहीं. शिवाय, ' ज्यामध्यें पञ्च पञ्चजन व आकाश हीं राहतात तो आत्मा ' ह्या श्रुतीमध्यें आकाश निराळें सांगितलें आहे. आणि त्या सर्वांचा आधार म्हणून आत्माही निराळाच सांगितला आहे. आतां, जर पञ्च पञ्चजन ह्याचा ' पंचवीस तत्त्वें ' असा अर्थ असता, तर त्या पंचवीस तत्त्वांमध्येंच आकाश आणि आत्मा हे येत असल्यामुळें ते निराळे सांगितले नसते. आतां ' आकाश आणि आत्मा ह्या दोन शब्दांचा प्रसिद्ध अर्थापेक्षां कांहीं निराळाच अर्थ आहे व म्हणूनच ते निराळे सांगितले आहेत ' असें म्हणावें, तर एकंदर तत्त्वें सत्तावीस होत असल्यामुळें पंचवीस तत्त्वें मानणाऱ्या सांख्यांचाच सिद्धांत विरुद्ध होईल. शिवाय, नुसती पंचवीस ही संख्या ऐकिल्याबरोबर ' ही सांख्य लोकांचीं पंचवीस तत्त्वेंच सांगितलीं आहेत ' हें म्हणणें मोठें धाडसाचेंच काम आहे. कारण, ' जन' या शब्दाचा तत्त्व असा अर्थ कोठेंच प्रसिद्ध नाहीं. शिवाय, पाणिनीच्या नियमावरून ' सप्तर्षि ' या शब्दाप्रमाणें ' पञ्चजन ' एवढी कोणाची तरी संज्ञा असावी असें सिद्ध होतें. म्हणूनच त्या पञ्चजनाला 'पञ्च' हें विशेषण देतां येतें. जसें ' सात सप्तर्षि ' असें लोकांत म्हणतात तसेंच हें होय. (सू० १२) आतां ते पञ्चजन कोणते असें म्हणाल तर ' प्राण, चक्षु, श्रोत्र, अन्न, आणि मन, हेच ते पञ्चजन होत ' असें ह्या बृहदारण्यक उपनिषदामधीलच पुढील वाक्यावरून स्पष्ट होतें. आतां, ' जन शब्दाचा जसा तत्त्व हा अर्थ प्रसिद्ध नाहीं, तसाच, प्राण वगैरे अर्थही प्रसिद्ध नाहीं ' ही गोष्ट जरी तुम्हांला आणि आम्हांला सारखीच आहे, तरी जवळचें वाक्य आम्हांला तुमच्यापेक्षां ज्यास्त साधक आहे. शिवाय, 'जन' या अर्थाचाच ' पुरुष ' हा शब्द छांदोग्य उपनिषदामध्यें प्राणादिकांना लावलेला आहे. त्यावरून येथें 'जन' हा शब्द देखील प्राणादिकांना लावतां येईल. शिवाय, छांदोग्य उपनिषदामध्यें ' आई बाप, भाऊ, बहीण वगैरे सर्व प्राणच आहेत ' असें सांगितल्यामुळें 'सर्व जन हे प्राणच आहेत' असें सिद्ध होतें. त्यावरून प्राणाला 'जन' असें म्हणण्याला कांहीं हरकत दिसत नाहीं. शंका:— ' पञ्चजन ही प्राणादिकांची संज्ञा आहे ' असें पूर्वीच्या प्रयोगांत कोठेंच आढळून येत नाहीं,

मग तुम्हांलाच तसें कसें म्हणतां येईल ? उत्तरः—एखाद्या शब्दाचा अर्थ प्रसिद्ध नसेल तर जवळच्या शब्दावरून त्याच्या अर्थाचा निश्चय करतात. उदा०—‘ उद्भिद् याग करावा ’ ह्या वाक्यामध्यें याग ह्या शब्दावरून ‘ एक प्रकारच्या यज्ञाचें उद्भिद् हें नांव असावें ’ असें समजतें; त्याप्रमाणें येथें पाणिनीच्या नियमावरून ‘ पञ्चजन ’ ही कोणाची तरी संज्ञा आहे असा निश्चय झाल्यानंतर जवळच्या वाक्यावरून प्राणादिकांचीच ही संज्ञा आहे असें म्हणतां येतें. येथें कांहीं लोकांनीं ‘ पञ्चजन· ’ शब्दानें देव, पितर, गंधर्व, असुर आणि राक्षस हे पांच घेतले आहेत. कांहीं लोकांनीं ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र आणि निषाद हे पांच घेतले आहेत. ऋक्संहितेमध्यें एके ठिकाणीं प्रजा या अर्थी ‘पञ्चजन’ या शब्दाचा प्रयोग केला आहे. तोही अर्थ येथें घेतां येतो. यांपैकीं कोणताही अर्थ घेतला तरी हरकत नाहीं. कारण, ‘ पंचवीस तत्त्वें हा येथें अर्थ नाहीं ’ हेंच सांगण्याचा येथें आमचा मुख्य उद्देश आहे. आतां सूत्रकारांनीं जो ‘पञ्चजन’ शब्दाचा प्राणादिक हा अर्थ ठरविला आहे, त्याचाही उद्देश ‘ पंचवीस तत्त्वें हा अर्थ नाहीं ’ असाच समजावा; त्यावरून ‘ देव, पितर वगैरे अर्थ घेतां येत नाहीं ’ असें मात्र समजूं नये. शंकाः—माध्यंदिनांचा पाठ घेतला तर प्राण, चक्षु, श्रोत्र, अन्न आणि मन हे पांच जवळच्या वाक्यावरून घेतां येतील. पण काण्वांचा पाठ घेतला तर हे घेतां येत नाहींत. कारण त्यांच्या पाठामध्यें अन्न हा शब्द नाहीं. उत्तरः—(सू० १३) ‘ पञ्चजन ’ वाक्याच्या पूर्वीच्या मंत्रामध्यें ज्योतीचें वर्णन केलें आहे. ती ज्योति धरून ‘ प्राणादिक पांच आहेत ’ असें म्हणतां येतें. आतां, जरी माध्यंदिन आणि काण्व ह्या दोघांच्याही पाठामध्यें हें ज्योतीचें वर्णन सारखेंच आहे, तरी माध्यंदिनांना पुढील एकाच मंत्रामध्यें प्राणादिक पांच मिळतात म्हणून दुसऱ्या मंत्रांतील ज्योति घेण्याचें कारण पडत नाहीं. परंतु, काण्वांच्या पाठामध्यें ‘अन्न’ हा शब्द नसल्यामुळें त्यांना एकाच मंत्रामध्यें प्राणादिक पांच मिळत नाहींत; म्हणून त्यांना दुसऱ्या मंत्रांतील ‘ ज्योति ’ घ्यावी लागते. एकंदरींत, अशा दोन्ही तऱ्हांनीं प्राणादिक पांच घेण्याला हरकत नाहीं. तेव्हां ‘ प्रधानासंबंधानें एक देखील श्रुति प्रमाण मिळत नाहीं ’ असें ह्या तीन अधिकरणांवरून सिद्ध झालें. आतां ‘ प्रधानाला स्मृति आणि युक्ति प्रमाण आहेत ’ असें जें म्हणणें आहे त्याचें खंडन पुढें करण्यांत येईल.]

न संख्योपसंग्रहादपि नानाभावादतिरेकाच्च ॥ ११ ॥

११. संख्येनें (तत्त्वांचा) संग्रह केला आहे या (मुद्द्या-) वर देखील (प्रधानाला शब्द प्रमाण आहे असें म्हणतां येत) नाहीं. कारण (तत्त्वें) भिन्न भिन्न आहेत; शिवाय, आधिक्य आहे. (३)

अशा रीतीनें अजा-मंत्राचा आधार तोडून टाकला तरी पुन्हां दुसऱ्या एका मंत्राच्या आधारावर सांख्य पूर्वपक्ष करण्यास उभा राहतो. तो दुसरा मंत्र असा:— ‘ ज्यामध्यें पञ्च पञ्च-जन व आकाश हीं राहतात, तोच आत्मा अमृतरूपीं ब्रह्म होय असें मी समजतों; ही गोष्ट मी जाणतों म्हणून मी-(ही) अमृत होय ’ (बृ. ४।४।१७). या मंत्रामध्यें ‘ पञ्च ’ हा शब्द दोनदां आलेला दृष्टीस पडतो. त्यावरून

एक ' पञ्च ' (हा) संख्या- (वाचक शब्द) दुसऱ्या ' पञ्च ' या संख्यावाचक शब्दाचें विशेषण आहे असें समजतें. तेव्हां या दोन ' पञ्च ' शब्दांचा पांच पंचकड्या म्हणजे पंचवीस असा अर्थ होतो. तेव्हां, या पंचवीस संख्येला जितक्या वस्तूंची आकांक्षा आहे तितकींच मूलतत्त्वें सांख्यांनीं गणिलीं आहेत. उदा०—' मूलकारण (म्हणजे प्रधान) हें (कोणाचेंच) कार्य नव्हे; महत् वगैरे सात (तत्त्वें) कारणें असून कार्यें-(ही) आहेत; सोळा (तत्त्वें) हीं कार्यें-(च) आहेत; व पुरुष हा कारण-(ही नाहीं) व कार्य-(ही) नाहीं ' (सां. का. ३) वरील श्रुतीमध्यें जी ' पंचवीस ' ही संख्या सांगितली आहे त्या संख्येनें या स्मृतीमध्यें जीं पंचवीस मूलतत्त्वें सांगितलीं आहेत त्यांचा संग्रह केला आहे. यावरून प्रधान वगैरे तत्वें मानण्याला श्रुतीचा आधार आहे असें अर्थात् सिद्ध होतें. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— संख्येनें (तत्त्वांचा) संग्रह केला आहे या मुद्दयावरही ' प्रधान वगैरेंना 'शब्द' प्रमाण आहे ' ही गोष्ट सिद्ध करण्याची आशा बाळगूं नका. कां ? कारण, ' तत्त्वें भिन्न भिन्न आहेत; ' म्हणजे सांख्यांनीं मानलेल्या पंचवीस तत्त्वांपैकीं, प्रत्येक तत्त्व इतरांपासून अगदीं भिन्न आहे. या पंचवीस तत्त्वांमध्यें पांच पांच तत्त्वांना साधारण असा एकही धर्म नाहीं कीं जेणेंकरून या पंचवीस संख्येचे ' पांचा पांचाचे ' असें पांच विभाग करितां येतील. परस्परांपासून भिन्न असलेल्या वस्तूंमध्यें (दोहोंदोहोंना किंवा तिहींतिहींना साधारण असा) एखादा धर्म असल्यावांचून त्या वस्तूंचा दोहोंदोहोंचा किंवा तिहींतिहींचा विभाग करितां येत नाहीं. आतां, तूं म्हणशील कीं ज्याप्रमाणें ' पांच आणि सात वर्षें इंद्रानें पाऊस पाडला

---

१ महत्, अहंकार, आणि तन्मात्रा म्हणजे पृथिवी वगैरे स्थूल पंचमहाभूतांचीं मूल-कारणभूत अशीं जीं सूक्ष्म पंचमहाभूतें तीं, मिळून एकंदर सात होत. त्यांपैकीं महत्तत्त्व हें अहं-काराचें कारण आहे, अहंकार हा सात्त्विक आणि तामस असा दोन प्रकारचा आहे. त्यांपैकीं सात्त्विक अहंकार हा अकरा इंद्रियांचें कारण आहे आणि तामस अहंकार हा पञ्चतन्मात्रांचें कारण आहे. पञ्चतन्मात्रा ह्या स्थूल पञ्चमहाभूतांची कारणें आहेत. त्याप्रमाणेंच, महत्तत्व हें प्रधानाचें कार्य आहे; अहंकार हें महत्तत्त्वाचें कार्य आहे, आणि तन्मात्रा ह्या अहंकाराचीं कार्यें आहेत.

२. पृथ्वी वगैरे स्थूल महाभूतें पांच, ज्ञानेंद्रियें पांच, कर्मेंद्रियें पांच आणि मन, मिळून सोळा तत्त्वें होतात. त्यांपैकीं स्थूल भूतें तन्मात्रांचीं कार्यें आहेत. बाकीचीं अकरा तत्त्वें सात्त्विक अहंकाराचीं कार्यें आहेत.

३. आणि श्रुतीमध्यें पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याप्रमाणें पंचवीस तत्त्वें सांगितलीं आहेत असें मानलें तरी ' पञ्च पञ्चजन ' ह्या शब्दांनीं पांचापांचाचा एक एक विभाग असे पंचविसाचे पांच विभाग दाखविलेसे होत आहेत. वास्तविक पाहतां, ' पञ्च पञ्चजन ' या शब्दाचा अर्थ निराळाच आहे हें पुढें स्पष्ट होईल.

नाहीं ' या वाक्यांत बारा वर्षें वृष्टि नव्हती असें सांगितलें आहे, त्याप्रमाणें येथें (पञ्च पञ्चजन या शब्दामध्यें) पंचवीस ही संख्या अवयवांच्या द्वारानें सांगितली आहे; तर हेंही तुझें म्हणणें जुळत नाहीं. या म्हणण्यावर दोष हाच कीं, ह्या म्हणण्याप्रमाणें लक्षणा मानावी लागते. शिवाय, (पञ्च पञ्च-जन या शब्दामध्यें) जो दुसरा ' पञ्च ' शब्द आहे त्याचा ' जन ' या शब्दाशीं समास झाला आहे. कारण ' पञ्चजन ' शब्दाला जो पारिभाषिक स्वर आहे त्यावरून ' पञ्च-जन ' हा एक शब्द आहे असें निश्चित होतें. शिवाय ' पञ्चपञ्चजनांच्या (कर्मामध्यें उद्युक्त जें यंत्र त्याकरितां मी) तुझें (ग्रहण करतों)' (तै. सं. १।६।२।२) या अन्य वाक्यामध्यें 'पञ्चजन' हें एक पद आहे, त्याला एक स्वर आहे व एक विभक्ति आहे असें समजतें. (तेव्हां तेथें जसा 'पञ्चजन' हा एक सामासिक शब्द घेतला आहे तसाच येथेंही घ्यावा हें बरोबर आहे.) तेव्हां पञ्चजन हा सामासिक शब्द असल्यामुळें 'पञ्च पञ्च' ही पञ्च शब्दाची द्विरुक्ति आहे असें म्हणतां येत नाहीं; व म्हणून ' पञ्च पञ्च ' याचा दोन पंचकड्या असा अर्थ घेतां येत

---

४. येथें एका धर्मानें पांच वर्षें सारखीं आहेत; आणि एका धर्मानें सात वर्षें सारखीं आहेत असें मुळींच म्हणतां येत नाहीं, फक्त पांच व सात या शब्दांचें बारा ही संख्या दाखविण्याविषयींच तात्पर्य आहे.

५. ' पंचवीस ' असें स्पष्ट म्हणावयाचें सोडून दोन ' पञ्च ' शब्दांनीं पंचवीस संख्या दाखविणें ही गौण रीति होय. हिलाच लक्षणा म्हणतात. आतां जेथें एखादा शब्द मुख्यार्थानें लागतो तेथें तो गौणार्थानें घेणें बरोबर नाहीं.

६. व्याकरणाच्या नियमावरून सिद्ध झालेला. एका शब्दामध्यें एकच स्वर उदात्त असतो असा व्याकरणाचा साधारण नियम आहे. आतां, जर येथें पञ्च आणि जन या शब्दांचा समास नसता, तर त्या दोन शब्दांमध्यें दोन उदात्त स्वर पाहिजे होते; म्हणजे पूर्वीच्या पञ्च या शब्दामध्यें जसा ' प ' हा उदात्त आहे तसाच पुढील 'पञ्च' या शब्दामध्येंही 'प' हा उदात्त पाहिजे होता. पण तसे स्वर ह्या मंत्रामध्यें नाहींत. फक्त पञ्चजन ह्या चार अक्षरांपैकीं शेवटचा ' न ' हा उदात्त आहे. त्यावरून पुढील 'पञ्च' शब्दाचा आणि 'जन' शब्दाचा समास होऊन पंचजन एवढा एकच शब्द आहे असें सिद्ध होतें.

७. यज्ञामध्यें यजमानानें हातांत आज्य घेतेवेळीं त्या आज्याला उद्देशून हा मंत्र म्हणावयाचा आहे. ह्याचा अर्थः–विशेष प्रकारच्या पांच देवतांना उद्देशून कर्म करण्यांत यंत्राप्रमाणें सदोदित उद्युक्त जें माझें शरीर तें नीट रहावें याकरितां मी तुला (आज्याल) हातांत घेतों.

८. संस्कृतामध्यें विशेषणाचा जर विशेष्याशीं समास नसेल तर त्या विशेषणापुढें विभक्ति दृष्टीस पडते. तेव्हां तेथें जर पुढील पञ्च शब्दाचा जन शब्दाशीं समास नसता तर पूर्वीच्या 'पञ्च' या शब्दाची जशी ' पञ्चानां ' ही षष्ठी विभक्ति दृष्टीस पडते तशी पुढील 'पञ्च' शब्दालाही पाहिजे होती. ती न करतां 'पञ्चजनानां' अशी 'पञ्चजन' शब्दाला एकच विभक्ति दृष्टीस पडते. यावरून ' पञ्चजन ' हा सामासिक एक शब्द आहे असें सिद्ध होतें.

नाहीं. तसेंच, एक 'पञ्च' हा संख्यावाचक शब्द दुसऱ्या 'पञ्च' या संख्यावाचक शब्दाचें विशेषणही होत नाहीं. कारण, एका विशेषणाचा दुसऱ्या विशेषणाशीं अन्वय होत नाहीं. आतां तूं असें म्हणशील कीं ज्याप्रमाणें 'पांच पंचपाळीं' या शब्दावरून पंचवीस पाळ्यांचा बोध होतो, त्याप्रमाणें पांच या संख्येनें युक्त जे जन त्यांच्याशींच पुन्हां पांच या संख्येचा अन्वय झाला आहे; अशा रीतीनें पञ्च पञ्च-जन या शब्दापासून पंचवीस या संख्येचा बोध होतो. पण हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. 'पंच-पाळें' (हा समाहार-द्विगु समास असल्यामुळें) या शब्दापासून 'पांच पाळ्यांचा समाहार' हा अर्थ विवक्षित आहे. आतां हे समाहार म्ह. पंचपाळीं किती आहेत अशी आकांक्षा उत्पन्न होते; म्हणून पांच हा शब्द पंचपाळें या शब्दाला विशेषण दिलें आहे तें बरोबरच आहे. परंतु 'पञ्च-जन' (हा समाहार-द्विगु समास नसल्यामुळें) या शब्दापासूनच अगोदर (समासाचा बोध न होतां) निरनिराळ्या पांच जनांचा बोध होतो, तेव्हां हे किती जन आहेत अशी येथें मागून आकांक्षा उत्पन्न होत नसल्यामुळें 'पञ्च' हा शब्द 'पञ्च-जन' या शब्दाचें विशेषण आहे असें मानतां येत नाहीं. आणि जरी 'पञ्च' हा शब्द विशेषण आहे असें मानलें तरी तो शब्द पञ्च ह्या संख्यावाचक विशेषणाचेंच विशेषण आहे असें मानलें पाहिजे व असें मानण्यांत दोष आहे तो वर सांगितलाच आहे. तेव्हां यावरून 'पञ्च पञ्च-जन' हा शब्द (सांख्यांनीं मानलेलीं) 'पंचवीस मूलतत्त्वें' ह्या अभिप्रायानें येथें घातला आहे असें सिद्ध होत नाहीं. शिवाय, 'आधिक्य आहे' म्हणूनही हा शब्द 'पंचवीस मूलतत्त्वें' या अभिप्रायानें घातला आहे असें म्हणतां येत नाहीं. 'पञ्च-जन' या वाक्यामध्यें आत्मा आणि आकाश या दोहोंचा पृथक् निर्देश केला असल्यामुळें त्या वाक्यांत सांगितलेलीं तत्त्वें पंचवीस या संख्येहून अधिक होतात.

---

९. शिवाय, कदाचित् दोन 'पञ्च' शब्दांचा दोन पंचकड्या असा अर्थ घेतला तरी त्या दोन 'पञ्च' शब्दांपैकी एक 'पञ्च' शब्द दुसऱ्या 'पञ्च' शब्दाचें विशेषण नसल्यामुळें निरनिराळ्या दोन पंचकड्या म्हणजे एकंदर दहा असाच अर्थ होईल. आतां, जर पहिला 'पञ्च' शब्द दुसऱ्या 'पञ्च' शब्दाचें विशेषण आहे असें मानलें तर मात्र 'पंचकड्याच्या पंचकड्या' असा अन्वय होऊन एकंदर पंचवीस असा अर्थ होईल. पण पहिला 'पञ्च' शब्द दुसऱ्या 'पञ्च' शब्दाचें विशेषण आहे असें म्हणतां येत नाहीं हें पुढेंच स्पष्ट सांगितलें आहे.

१०. उदा०—'एक काळी गाय आण' या वाक्यांत 'गाय' हें विशेष्य आहे व 'एक' आणि 'काळी' ही दोन विशेषणें आहेत. आतां 'एक' या विशेषणाचा अन्वय 'काळी' या विशेषणाशीं होत नाहीं; तर 'गाय' या विशेष्याशीं होतो. तसें येथेंही 'पञ्च' या विशेषणाचा अन्वय पुढील 'पञ्च' या विशेषणाशीं होत नाहीं, तर 'जन' या विशेष्याशीं होतो.

११. एका विशेषणाचा दुसऱ्या विशेषणाशीं अन्वय होत नाहीं असें पूर्वी सांगितलें आहे.

प्रथमतः आत्म्याचा ‘ पञ्च पञ्चजनांची राहण्याची जागा ’ या रूपानें या वाक्यांत निर्देश केला आहे. कारण ‘ज्यामध्यें’ हें सप्तम्यन्त सर्वनाम ज्या वस्तूचा परामर्श करतें ती वस्तू आत्माच होय असें ‘ तोच आत्मा असें मी मानतों ’ या वाक्यावरून समजतें. आतां, आत्मा म्हणजे (सांख्यांनीं मानलेला) चेतन पुरुष होय. आणि त्याचा तर (त्यामध्यें राहणाऱ्या) पंचवीस मूलतत्त्वांमध्यें अंतर्भाव झाला आहे. तेव्हां त्या पुरुषाचा एकदां ‘ राहणारा ’ आणि एकदां ‘ रहावयाची जागा ’ अशा दोन रूपांनीं निर्देश करणें बरोबर नाहीं. आतां, ‘आत्मा’ शब्दाचा पुरुषाहून निराळा कांहीं पदार्थ असा अर्थ घेतला तर (तो सव्विसावा होत असल्यामुळें) मूलतत्त्वांची संख्या पंचवीसाहून जास्त होईल. अशा रीतीनें मूलतत्त्वें पंचवीस आहेत या सिद्धांताला बाध येईल. तसेंच ‘ (ज्यामध्यें) आकाश राहतें ’ या वाक्यांत, पंचवीस मूलतत्त्वांमध्यें अंतर्भूत झालेल्या आकाशाचा जो पृथक् निर्देश केला आहे तो बरोबर लागणार नाहीं. ‘आकाश’ या शब्दानें एका निराळ्याच मूलतत्त्वाचें ग्रहण केलें असतां जो दोष येतो तो वर सांगितलाच आहे. शिवाय, नुसती संख्या सांगितली आहे एवढ्यावरून जीं पंचवीस मूलतत्त्वें श्रुतीमध्यें कोठेंच सांगितलीं नाहींत त्या मूलतत्त्वांचा त्या संख्येनें संग्रह केला आहे असें कसें ध्यानांत येईल ? कारण, ‘ जन ’ या शब्दाची ‘ मूलतत्त्वें ’ या अर्थीं रुढि नाहीं; आणि सांख्यांच्या मूलतत्त्वांहून अन्य कोणत्या तरी पंचवीस वस्तूंचा संग्रह केला तरी देखील पंचवीस ही संख्या जुळेल. (शंकाः——) तर मग ‘पञ्च पञ्च-जन’ या शब्दाचा तुम्ही कसा अर्थ करतां ? उत्तरः—‘ दिशा- (वाचक) आणि संख्या-(वाचक शब्द) यांचा ‘ संज्ञा ’ या अर्थीं पुढील शब्दाशीं समास होतो ’ (पा. सू. २-१-५०) असा पाणिनीचा एक नियम आहे. त्या नियमाला अनुसरून ‘पञ्च’ या शब्दाचा ‘जन’ शब्दाशीं समास होऊन ‘ पञ्चजन ’ अशी संज्ञा सिद्ध होते. तेव्हां ‘पञ्चजन’ या शब्दानें ज्यांना ‘पञ्चजन’ ही रूढ संज्ञा आहे अशा वस्तू येथें विवक्षित आहेत; सांख्यांचीं मूलतत्त्वें विवक्षित नाहींत. आतां, त्या (पञ्चजननामक) वस्तू किती आहेत अशी आकांक्षा उत्पन्न होते; म्हणून पुन्हां हा शब्द पञ्चजन शब्दाला जोडला आहे; म्हणजे ज्याप्रमाणें सप्तर्षि सात आहेत त्याप्रमाणें पञ्चजननामक वस्तू पांच आहेत असा अर्थ होय. (११)

आतां त्या पञ्चजननामक वस्तू कोणत्या ? या प्रश्नाचें उत्तर (सूत्रकार) देतात :—

प्राणादयो वाक्यशेषात् ॥ १२ ॥

१२ प्राण वगैरे (हेच पञ्चजननामक पदार्थ होत असें) वाक्य-शेषावरून (समजतें). (३)

‘ ज्यामध्यें ‘ पञ्च पञ्चजन ’ राहतात ’ या मंत्राच्या पुढील मंत्रांत ब्रह्माच्या स्वरूपाचें आविष्करण करण्याकरितां प्राण वगैरे पांच पदार्थांचा निर्देश केला आहे :—

' जे प्राणाच्या प्राणाला, आणि चक्षूच्या चक्षूला, आणि श्रोत्राच्या श्रोत्राला, (आणि) अन्नाच्या अन्नाला, (आणि) मनाच्या मनाला जाणतात (त्यांना ब्रह्माचा निश्चय करतां येतो[1]) ' (बृ. ४।४।१८). तेव्हां या वाक्यशेषांत सांगितलेले प्राण वगैरे पदार्थच 'पञ्चजन' या शब्दानें येथें विवक्षित आहेत; कारण तेच पदार्थ ह्या प्रकृत वाक्याच्या जवळ आहेत. पण प्राण वगैरेंना ' जन ' हा शब्द कसा लावतां येईल असें विचारशील तर आम्हीही (उलट) विचारतों कीं (तुझ्या) मूलतत्त्वांना तरी 'जन' हा शब्द कसा लावतां येईल ? तेव्हां 'जन' या शब्दाचा प्रसिद्ध अर्थ तुम्हांआम्हांला दोघांनाही सारखाच टाकला पाहिजे. आतां, 'जन' या शब्दानें प्राण वगैरे पदार्थ घेण्याला वाक्यशेष आम्हांला अनुकूल आहे. शिवाय, प्राण वगैरेंचा जनाशीं संबंध असल्यामुळें प्राण वगैरेंना 'जन' हा शब्द (लक्षणेनें) लावतां येतो. शिवाय 'जन' या अर्थाचा 'पुरुष' हा शब्द प्राण वगैरेंना लावलेला पुढील वाक्यांत आढळतो :—' ते हे पांच ब्रह्मपुरुष होत[2] ' (छां. ३।१३।६). ' प्राण हाच पिता, प्राण हीच माता ' (छां. ७।१५।१) इत्यादि ब्राह्मणवाक्यही आहे[3]. समासाच्या योगानें ' पञ्चजन ' या वर्ण-समुदायाला रूढि आहे असें मानणें विरुद्ध होत नाहीं[4]. शंका :—पण ('पञ्चजन' शब्दाचा प्राण वगैरे या अर्थी) पूर्वीचा प्रयोग नसतांना त्या शब्दाची त्या अर्थी रूढि आहे असें कसें म्हणतां येईल ? उत्तर :—' उद्भिद् ' वगैरे शब्दांप्रमाणें (तसें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं). वाक्यांत एखादा अप्रसिद्ध अर्थाचा शब्द घातला असेल तर ज्याचा अर्थ प्रसिद्ध आहे अशा दुसऱ्या शब्दाच्या सांनिध्यामुळें त्या शब्दाचा त्या प्रसिद्ध अर्थाशीं संबद्ध असा कांहीं अर्थ आहे असा निश्चय करतां येतो. उदाहरणार्थ :—

---

१. कारण जो प्राणाचा प्राण, जें चक्षूचें चक्षू वगैरे, तेंच ब्रह्म होय.

२. जसे राजवाड्यामध्यें द्वारांवर राजाचे पुरुष असतात तसे ह्या शरीरामध्यें पांच प्राण हे हृदयांत असणाऱ्या ब्रह्माचे पुरुष होत.

३. ह्या वाक्यामध्यें आई, बाप, भाऊ वगैरे सर्व प्राणच आहेत असें सांगितलें असल्या-मुळें सर्व जन हे प्राणच आहेत असें सिद्ध होतें.

४. येथें शंकाकाराचें असें म्हणणें आहे कीं प्राण वगैरेंना 'जन' हा शब्द लक्षणेनें लावणें बरोबर नाहीं. योगार्थानें तो शब्द प्रधान वगैरेंना चांगल्या तऱ्हेनें लागतो. ' जन ' या शब्दा-मध्यें ' जन् ' धातू आहे त्याचा 'उत्पत्ति' असा अर्थ आहे. जेव्हां प्रधान उत्पन्न करतें म्हणून तें जन होय इत्यादि. यावर उत्तर असें आहे कीं जन शब्दाचा 'पञ्च' शब्दाशीं समास होऊन त्याला एक रूढ्यर्थ प्राप्त झाला आहे. उदा० अश्वकर्ण (घोड्याचा कान) या सामासिक शब्दाला एक ' वनस्पति ' असा रूढ्यर्थ प्राप्त होतो. तेव्हां या रूढ्यर्थानें 'पञ्चजन' शब्द प्राण वगैरेंना चांगल्या तऱ्हेनें लावतां येतो.

पुढील वाक्यें पहा :—‘ उद्भिद् याग करावा, ’ ‘ तो यूपाचें छेदन करतो, ’ ‘ तो वेदी करतो. ’ त्याप्रमाणेंच या ‘पञ्चजन’ शब्दाचा देखील वरील पाणिनीच्या नियमा-अन्वयें समास होऊन, तो ‘ संज्ञाशब्द ’ आहे असें निश्चित झाल्यावर ही संज्ञा कोणाची अशी आकांक्षा उत्पन्न झाली असतां, जवळच वाक्यशेषांत सांगितलेले जे प्राण वगैरे पदार्थ त्यांचीच ‘ पञ्चजन ’ ही संज्ञा आहे असें निश्चित होतें. ‘पञ्चजन’ म्हणजे ‘ देव, पितर, गंधर्व, असुर आणि राक्षस ’ असा कांहीं लोकांनीं अर्थ केला आहे. दुसऱ्या कांहीं लोकांनीं त्या शब्दाचा ‘ चार जाती व पांचवा निषाद ’ असा अर्थ घेतला आहे. श्रुतीमध्यें कांहीं ठिकाणीं ‘पञ्चजन’ शब्दाचा प्रजा या अर्थी प्रयोग आढळतो. उदाहरणार्थ :—‘ ‘पञ्चजन’ नामक प्रजेनें ’ (ऋ. सं. ८।५३।७). तेव्हां या तीन अर्थांपैकीं कोणताही अर्थ घेतला तरी हरकत नाहीं. आतां सूत्रकारांनीं या शब्दाचा वाक्यशेषावरून ‘ प्राण वगैरे ’ हा अर्थ घ्यावा असें म्हटलें आहे, याचें कारण सांख्यांचीं पंचवीस मूलतत्त्वें येथें विवक्षित नाहींत एवढेंच सांगण्याचा त्यांचा येथें मुद्दा आहे. (१२)

शंका :—माध्यंदिन शाखेच्या मतीं ‘पञ्चजन’ या शब्दानें प्राण वगैरे घेतां येतील; कारण त्या शाखेच्या पाठामध्यें अन्न (हा पांचवा पदार्थ) प्राण वगैरे पदार्थांबरोबर सांगितला आहे; पण काण्व शाखेच्या मतीं ‘पञ्चजन’ शब्दानें प्राण वगैरे कसें घेतां येतील ? कारण, त्या शाखेच्या पाठामध्यें प्राण वगैरे पदार्थांबरोबर अन्न (हा पांचवा पदार्थ) सांगितला नाहीं. या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात :—

ज्योतिषैकेषामसत्यन्ने ॥ १३ ॥

१३. एका (शाखे-) च्या (मतीं) अन्न जरी (सांगितलें) नाहीं, तरी ज्योति (सांगितली) असल्यामुळें (पांच संख्या पूर्ण होते). (३)

काण्व शाखेच्या पाठामध्यें ‘ अन्न ’ हा पदार्थ जरी सांगितला नाहीं तरी ‘ ज्योति ’ हा पदार्थ सांगितला असल्यामुळें त्यांच्या मतीं पांच ही संख्या पूर्ण होते. काण्वांच्या पाठामध्येंही ‘ ज्यामध्यें पञ्च पञ्च-जन ’ या मंत्राच्या मागच्या मंत्रांत ब्रह्माच्या

---

५. येथें ‘ याग ’ ह्या शब्दावरून ‘ उद्भिद् ’ हें एक प्रकारच्या यज्ञाचें नांव आहे असें सिद्ध होतें.

६. येथें ‘ छेदन करतो ’ ह्या क्रियापदावरून ‘ यूप ’ म्हणजे छेदन करण्यास योग्य असा लाकडाचा कांहीं तरी पदार्थ आहे असें सिद्ध होतें.

७. येथें ‘ करतो ’ ह्या क्रियापदावरून ‘ वेदि ’ शब्दाचा ‘ करण्यास योग्य असें स्थंडिल ’ हा अर्थ आहे असें समजतें.

८. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र या चार जाती. निषाद म्हणजे चांडाल.

स्वरूपाचें आविष्करण करण्याकरितांच ' ज्योति ' या पदार्थाचा निर्देश केला आहे. उदा०—' ज्योतींची ज्योत (अशा) त्या (ब्रह्मा-) ला देव (भजतात).' शंका:—दोन्ही शाखांच्या पाठामध्यें ' ज्योति ' हा पदार्थ सारखाच सांगितला असून एका शाखेचे लोक एकाच मंत्रामध्यें पांच ही संख्या पूर्ण करण्याकरितां त्या ज्योतीचें ग्रहण करतात, पण दुसऱ्या शाखेचे लोक त्याच मंत्रामध्यें त्या ज्योतीचें ग्रहण करीत नाहींत, असें कां ? उत्तर:—अपेक्षा भिन्न आहेत म्हणून. माध्यंदिन शाखेच्या लोकांना 'पञ्चजन' हा शब्द लावण्याकरितां प्राण वगैरे पांच पदार्थ एकाच मंत्रांत मिळत असल्यामुळें त्यांना दुसऱ्या मंत्रांत सांगितलेल्या ज्योतीची जरूर नाहीं. परंतु काण्व शाखेंतील लोकांना (पांच पदार्थ) मिळत नसल्यामुळें त्यांना ज्योतीची जरूर आहे. तेव्हां अपेक्षा भिन्न असल्यामुळें मंत्र जरी एकच आहे तरी त्या मंत्रामध्यें कांहीं लोक ज्योतीचें ग्रहण करतात व दुसरे ग्रहण करीत नाहींत. ज्याप्रमाणें ' अतिरात्र ' नामक याग जरी एकच आहे तरी श्रुतीचीं वचनें भिन्न असल्यामुळें कांहीं लोक त्या यागामध्यें षोडशीचें[1] ग्रहण करतात व कांहीं लोक ग्रहण करीत नाहींत; त्याप्रमाणेंच हें होय. तेव्हां अशा रीतीनें प्रधानाला श्रुति मुळींच प्रमाण नाहीं असें आम्हीं सिद्ध केलें. आतां ' प्रधानाला स्मृति आणि युक्ति हीं प्रमाण आहेत ' या विधानाचें आम्ही पुढें खंडन करूं. (१३)

[आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें चौदावें आणि पंधरावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांश:—(सू० १४) आरंभीं ब्रह्माचें लक्षण सांगितलें; नंतर ' ब्रह्माचेंच प्रतिपादन करण्याविषयीं सर्व वेदांतवाक्यांचें तात्पर्य आहे ' असें सिद्ध केलें; व पुढें ' प्रधान जगाचें कारण नव्हे ' हें सांगितलें. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ब्रह्म हें जगाचें कारण नाहीं. जर ब्रह्म जगाचें कारण असतें, तर श्रुतीमध्यें जगाच्या उत्पत्तीचें जें अनेक ठिकाणीं अनेक तऱ्हांनीं वर्णन केलें आहे तें केलें नसतें. कांहीं ठिकाणीं ' आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें ' असें सांगितलें आहे. कांहीं ठिकाणीं ' त्या (आत्म्या-) नें तेज उत्पन्न केलें ' असें सांगितलें आहे. कांहीं ठिकाणीं ' त्या (आत्म्या-) नें प्राण उत्पन्न केला ' असें म्हटलें आहे. कांहीं ठिकाणीं तर त्या (आत्म्या-) नें हे लोक उत्पन्न केले अशी एकदमच जगाची उत्पत्ति वर्णिली आहे. एक दोन ठिकाणीं तर, ' हें पूर्वीं असत् होतें; नंतर सत् झालें ' असें सांगितलें आहे. तसेंच, कांहीं ठिकाणीं ' हें पूर्वीं असत् होतें ह्या म्हणण्याचें खंडन करून हें पूर्वीं सतच होतें ' असें ठरविलें आहे. एका ठिकाणीं तर ' हें जग आपलें आपणच नांवारूपाला आलें ' अशी आपोआपच जगाची उत्पत्ति वर्णिली आहे. याप्रमाणें श्रुतीमध्यें अनेक तऱ्हा सांगितल्या आहेत. तेव्हां अशा रीतीनें श्रुतींचा परस्परांशीं विरोध येत असल्यामुळें त्या श्रुतींवरून ' जगाचें कारण ब्रह्म आहे ' असें ठरविणें बरोबर नाहीं; तर स्मृति आणि युक्ति यांवरून ' प्रधान वगैरे निराळें कांहीं तरी जगाचें कारण आहे ' असें

---

१. ' षोडशी ' हें एका सोम-पात्राचें नांव आहे. 'अतिरात्रामध्यें त्या पात्राचें ग्रहण करावें' असें एक वचन आहे; व 'अतिरात्रामध्यें त्या पात्राचें ग्रहण करूं नये' असें दुसरेंही वचन आहे.

ठरविणें हें बरें. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—‘आरंभीं आकाश उत्पन्न झालें’ असें एका ठिकाणीं सांगितलें, ‘आरंभीं तेज उत्पन्न झालें’ असें दुसऱ्या ठिकाणीं सांगितलें, इत्यादि प्रकारांनीं जो तूं श्रुतीमध्यें परस्पर-विरोध दाखविला आहेस, तो कार्यरूपी म्हणजे उत्पन्न झालेली जी सृष्टि तिच्या संबंधानें होय. पण, कारणासंबंधानें श्रुतींमध्यें कोठेंही विरोध नाहीं. जगाचें कारण हें, जसें एका ठिकाणीं सांगितलें आहे तसेंच तें इतर ठिकाणींही सांगितलेलें आढळतें. तेव्हां कार्यासंबंधानें श्रुतींमध्यें विरोध आहे म्हणून ‘श्रुतीमध्यें सांगितलेलें कारणच बरोबर नाहीं’ हें म्हणणें रास्त नव्हे. वास्तविक रीतीनें ‘कार्यासंबंधानें देखील श्रुतींमध्यें विरोध नाहीं’ हें पुढें आम्ही अ. २ पा. ३ यामध्यें सांगूं. शिवाय, सृष्टीसंबंधानें विरोध असला तरी देखील हरकत नाहीं. कारण, ‘सृष्टीचें वर्णन करणें’ हा श्रुतीचा उद्देश नाहीं. ‘सृष्टीच्या ज्ञानानें पुरुषार्थ प्राप्त होतो’ असें मुळींच म्हणतां येत नाहीं. कारण, ‘पुरुषार्थ हा ब्रह्मज्ञानापासूनच प्राप्त होतो’ असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होत आहे, व त्याचा प्रत्यक्ष अनुभवही आहे. कारण ‘मीच असंसारी आत्मा आहें’ असा अनुभव आला असतां सर्व संसाराची साहजिकच निवृत्ति होते. शंकाः—‘हें पूर्वीं असत् (म्हणजे शून्य) होतें’ असें एका ठिकाणीं सांगितलें आहे, आणि दुसऱ्या ठिकाणीं त्या शून्यवादाचें खंडन करून ‘हें पूर्वीं सतच होतें’ असें सांगितलें आहे. तेव्हां कारणासंबंधानें देखील श्रुतींमध्यें विरोध आहे’ असें समजतें. उत्तरः--(सू० १५) ‘हें सतच होतें’ असें जें मत सांगितलें आहे, तेंच बरोबर आहे. आतां ‘असत् होतें’ असें जें मत सांगितलें आहे, तेथें ‘असत्’ हा शब्द खऱ्या रीतीनें न लावतां गौण रीतीनें लाविला आहे. तेव्हां ‘असत्’ म्हणजे ‘असतासारखें’ असें समजावें. कारण, हें जग नांवारूपाला येण्यापूर्वीं नसल्यासारखेंच होतें. ‘अशा रीतीनेंच असत् शब्द लाविला पाहिजे’ असें प्रकरणावरून सिद्ध होतें. कारण, मागून सताचेंच प्रकरण चालू झालें आहे. ‘तेव्हां हें पूर्वीं असतच होतें असें कांहीं लोक बोलतात’ या छांदोग्य उपनिषदांतील श्रुतीमध्यें ‘श्रुतिसिद्ध असें दुसरें एक खरें मत सांगितलें आहे’ असें समजूं नये. कारण क्रिये-विषयीं ‘कोणी ती क्रिया करितो, कोणी ती करीत नाहीं’ अशा दोन तऱ्हा संभवतात. पण सिद्ध वस्तूसंबंधानें दोन तऱ्हा संभवत नाहींत. कारण होऊन गेलेली गोष्ट कोणत्या तरी एकाच तऱ्हेनें झालेली असते. तेव्हां तिच्याविषयीं ‘दोन्ही मतें खरींच आहेत’ असें म्हणतां येत नाहीं. तसेंच, ‘हें जग पूर्वीं अव्यक्त होतें; तें नांवारूपांनीं व्यक्त झालें’ ह्या बृहदारण्यक उप-निषदांतील श्रुतीवरून ‘हें जग आपोआप उत्पन्न झालें’ असें समजूं नये; तर ‘तें परमात्म्यानें उत्पन्न केलें’ असेंच समजावें. म्हणूनच ‘तो ह्या कार्यामध्यें शिरला आहे’ ह्या पुढील वाक्यामध्यें ‘तो’ ह्या सर्वनामानें परमात्म्याचा जो परामर्श केला आहे तो करितां येतो. आतां येथें ‘परमात्म्याहून दुसऱ्याच कोणाचा तरी परामर्श करितां येईल’ असें मात्र म्हणूं नये. कारण, ‘जो ह्या कार्यामध्यें शिरलेला आहे; तो चेतनच आहे’ असें त्याच्याच पुढील वाक्यावरून स्पष्ट होत आहे; शिवाय ‘घट पट वगैरे लहानसे पदार्थ देखील आपोआप नांवा-रूपाला येत नाहींत’ असा आपणाला हल्लीं अनुभव येतो. मग ‘एवढें मोठें थोरलें जग आपोआपच उत्पन्न झालें’ असें कसें बरें म्हणतां येईल ? कारण, अनुभवाच्या विरुद्ध कल्पना करितां येत नाहीं. शिवाय, ‘परमात्म्यानें हें जग उत्पन्न केलें’. असें छांदोग्य उपनिषदावरून स्पष्टच होत आहे. शंकाः—जर हें जग आपोआप उत्पन्न झालें नाहीं, तर बृहदारण्यक उप-निषदामध्यें ‘आपोआप उत्पन्न झालें’ अशा अर्थाचा ‘तें जग नांवारूपांनीं व्यक्त झालें’ असा प्रयोग कां केला ? ‘तें जग नांवारूपांनीं व्यक्त केलें’ असें कां म्हटलें नाहीं ? उत्तरः—

असा प्रयोग करण्याचा हेतु इतकाच कीं, जरी हें जग वास्तविक रीतीनें आपोआप उत्पन्न झालें नाहीं, तरी तें आपोआप उत्पन्न झाल्यासारखेंच आहे. कारण, हें जग उत्पन्न करतेवेळीं परमात्म्याला कांहींच श्रम पडले नाहींत. अथवा 'हें जग नांवांरूपांनीं व्यक्त झालें' याचा अर्थ 'परमात्म्याच्या योगानें तें नांवांरूपांनीं व्यक्त झालें' असा समजावा, म्हणजे कांहींच शंका राहत नाहीं.]

कारणत्वेन चाकाशादिषु यथाव्यपदिष्टोक्तेः ॥ १४ ॥

१४ आकाश वगैरेंचें (ब्रह्म) कारण आहे याविषयीं (श्रुतींचा विरोध नाहीं). कारण जशा रूपानें (तें ब्रह्म एका श्रुतींत) सांगितलें आहे, तशाच रूपानें तें (इतर श्रुतीमध्यें) सांगितलें आहे. (४)

येथपर्यंत ब्रह्माचें लक्षण काय तें सांगितलें. तसेंच सर्व वेदांतवाक्यांचें ब्रह्म हें एकच तात्पर्य आहे असें प्रतिपादन केलें. तसेंच, प्रधानाला शब्द प्रमाण नाहीं हीही गोष्ट सिद्ध केली. आतां येथें दुसरी एक शंका येते :—जगाच्या उत्पत्ति वगैरेंचें ब्रह्म कारण आहे ही गोष्ट सिद्ध करतां येत नाहीं. तसेंच सर्व वेदांत वाक्यांचें ब्रह्म हें एकच तात्पर्य आहे हीही गोष्ट सिद्ध करतां येत नाहीं. कां? कारण, विरोध दृष्टीस पडतो. प्रत्येक वेदांतामध्यें क्रम वगैरेंच्या[1] वैचित्र्यामुळें भिन्न भिन्न प्रकारची सृष्टि वर्णिली आहे. क्वचित् स्थळीं आकाशापासून सृष्टीचा आरंभ आहे असें वर्णन केलें आहे. उदा०:—'आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें' (तै० २।१). क्वचित् स्थळीं तेजापासून सृष्टीचा आरंभ वर्णिला आहे. उदा०:—'त्यानें तेज उत्पन्न केलें' (छां. ६।२।३). क्वचित स्थळीं प्राणापासून सृष्टीचा आरंभ सांगितला आहे. उदा०—'त्यानें प्राण उत्पन्न केला; आणि प्राणापासून श्रद्धा' (प्र. ६।४) क्वचित् स्थळीं क्रमावांचून (सर्व) लोकांची उत्पत्ति वर्णिली आहे. उदा०—'त्यानें स्वर्ग-(लोक), अंतरिक्ष-(लोक), मर्त्य-(लोक), पाताळ-(लोक) हे लोक उत्पन्न केले' (ऐ. आ. ४।१।२ ऐ. उ. १।२). त्याप्रमाणेंच क्वचित् स्थळीं असतापासून[2] सृष्टि झाली असें सांगितलें आहे. उदा०—'हें पूर्वीं खरोखर असत् होतें; त्यापासून सत् उत्पन्न झालें' (तै० २।७). आणि 'हे पूर्वीं असतच होतें; तें सत् झालें; तें व्यक्त झालें' (छां. ३।१९।१). क्वचित् स्थळीं असतापासून सृष्टि झाली या मताचें निराकरण करून सतापासून सृष्टि झाली हें मत सांगितलें आहे :—'आतां कांहीं (लोक) म्हणतात— हें पूर्वीं असतच होतें' असा उपक्रम करून पुढें असें म्हटलें आहे :—'तो म्हणाला :—परंतु हे सोम्य! असें कसें होईल? असतापासून सत् कसें उत्पन्न होईल?

---

१. वगैरे शब्दानें 'अक्रम' घ्यावा. याच पानांतील ओळ २१-२२ पहा.

२. शून्यापासून.

हे सोम्य हें पूर्वी सत्‌च होतें ' (छां० ६।२।१-२). कचित् स्थळीं जगाची उत्पत्ति आपोआप झाली असें म्हटलें आहे :—' तें हें (जग) त्या वेळीं खरोखर अव्यक्त होतें; तें नामरूपांच्या योगानेंच व्यक्त झालें ' (बृ० १।४।७). तेव्हां अशा रीतीनें श्रुतींचा अनेक तऱ्हेनें विरोध असल्यामुळें व सिद्ध वस्तूच्या संबंधानें विकल्प संभवत नसल्यामुळें ब्रह्म जगाचें कारण आहे या गोष्टीचा निश्चय करण्याला वेदांत वाक्यें प्रमाणभूत धरणें बरोबर नाहीं; तर स्मृति आणि न्याय या प्रमाणांवरून दुसरेंच (प्रधान वगैरे) जगाचें कारण मानणें रास्त आहे. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :— आकाश वगैरे जे पदार्थ उत्पन्न झाले आहेत त्यांच्या (उत्पत्तीच्या) क्रम वगैरेंसंबंधानें जरी वेदान्त-वाक्यांचा विरोध आहे तरी त्या उत्पत्तीच्या कर्त्यासंबंधानें मुळींच विरोध नाहीं. कशावरून ? अशावरून कीं (एका श्रुतीमध्यें) ज्या रूपानें ब्रह्म वर्णिलें आहे त्याच रूपानें तें (इतर श्रुतींत) वर्णिलें आहे. एका वेदान्तामध्यें ब्रह्म जसें म्हणजे 'सर्वज्ञ, सर्वेश्वर, सर्वात्मक, अद्वितीय आणि जगाचें कारण ' अशा रूपानें वर्णिलें आहे तसेंच तें इतर वेदान्तामध्येंही वर्णिलें आहे. उदा०—' सत्य-(रूप) ज्ञान-(रूप) आणि अनंत असें ब्रह्म ' (तै. २।१) या वाक्यांत जो ' ज्ञान ' शब्द आला आहे त्याच्यावरून, तसेंच पुढें ' त्या ब्रह्मानें इच्छा केली ' (तै. २।६) असें म्हटलें आहे त्यावरून, ब्रह्म चेतन आहे असें सुचविलें आहे. तसेंच पुढें '(जगाचा कर्ता) दुसऱ्यावर अवलंबून नाहीं ' असें म्हटल्यावरून जगाचें कारण ईश्वरच आहे असें सांगितलें आहे. तसेंच, पुढें त्या ईश्वरालाच ' आत्मा ' हा शब्द लावला आहे त्यावरून व तो शरीर वगैरे अनेक कोशांच्या आंत राहतो असें म्हटल्यावरून तो (ईश्वर) सर्वांचा प्रत्यगात्मा आहे असें निश्चित केलें आहे. तसेंच ' मीं पुष्कळ व्हावें; मीं प्रजा उत्पन्न करावी ' (तै. २।६) या वाक्यांत ' आत्मा पुष्कळ झाला ' असें सांगितल्यावरून उत्पन्न होणारीं कार्यें उत्पन्न करणाऱ्याहून भिन्न नाहींत असें सांगितलें आहे. तसेंच ' जें हें सर्व आहे तें त्यानें उत्पन्न केलें ' (तै. २।६) या वाक्यांत ' त्यानें सर्व जग निर्माण केलें ' असें सांगितल्यावरून ' सृष्टीच्या पूर्वी तो कर्ता अद्वितीय होता ' असें सांगितलें आहे. ज्या प्रकारचें ब्रह्म जगाचें कारण म्हणून येथें सांगितलें आहे त्याच प्रकारचें ब्रह्म (जगाचें कारण म्हणून) इतर ठिकाणींही

---

३. नामरूपांच्या योगानें जग कोणीं एकानें व्यक्त केलें असें येथें म्हटलें नाहीं; तर जग व्यक्त झालें म्हणजे आपोआप व्यक्त झालें असें म्हटलें आहे.

४. उत्पन्न झालेली वस्तु कोणत्या तरी एकाच तऱ्हेनें उत्पन्न झालेली असते. तेव्हां श्रुतीनें जगाची भिन्न भिन्न तऱ्हेनें उत्पत्ति सांगणें बरोबर नाहीं.

५. आणि अशा रीतीनें वेदान्तवाक्यांमध्यें विरोध येत असल्यामुळें त्या वेदान्तवाक्यांचें ब्रह्म हें एकच तात्पर्य आहे असेंही म्हणणें बरोबर नाहीं.

६. कारण, ज्ञान आणि इच्छा हे धर्म चेतनालाच संभवतात.

७. कारण, ईश्वर दुसऱ्यावर अवलंबून नसतो.

सांगितलें आहे. उदा.--'हे सौम्य! हें पूर्वी एकच आणि अद्वितीय असें सतच होतें. त्यानें विचार केला :—मीं पुष्कळ व्हावें, मीं प्रजा उत्पन्न करावी. त्यानें तेज उत्पन्न केलें' (छां. ६।२।१-३). तसेंच, 'हें पूर्वी एक आत्माच होता. हलणारें असें दुसरें कांहींच नव्हतें. त्यानें विचार केला :–मीं लोकांना उत्पन्न करावें' (ऐ. १।१). तेव्हां अशा तऱ्हेनें जगाच्या कारणाचें स्वरूप काय? या गोष्टीचें निरूपण करणाऱ्या सर्व वेदान्त-वाक्यांचा (कारणासंबंधानें एकमेकांशीं) मुळींच विरोध नाहीं. फक्त सृष्टीसंबंधानें वेदान्त-वाक्यांचा विरोध दृष्टीस पडतो. उदा०—क्वचित् स्थळीं सृष्टीचा आरंभ आकाशापासून आहे असें म्हटलें आहे; क्वचित् स्थळीं तेजापासून आहे असें म्हटलें आहे इत्यादि. परंतु सृष्टीच्या संबंधानें श्रुतींचा विरोध आहे म्हणून ज्या ब्रह्मरूप कारणाविषयीं सर्व वेदान्त-वाक्यांचें ऐकमत्य दृष्टीस पडतें तें ब्रह्म-रूप कारण देखील श्रुतींमध्यें विवक्षित नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं. कारण तसें म्हटलें तर अति-प्रसंग[१०] होईल. शिवाय सृष्टीसंबंधानें जो श्रुतींचा विरोध दृष्टीस पडतो त्याचा परिहार आचार्य पुढें 'आकाश (उत्पन्न झालें) नाहीं; कारण श्रुतींत (तसें) सांगितलें नाहीं' (अ.२ पा.३ सू.१) या सूत्राला आरंभ करून करतील. (वास्तविक रीतीनें पाहिलें असतां) सृष्टीसंबंधानें जरी श्रुतींचा विरोध असला तरी हरकत नाहीं कारण, 'सृष्टीचें वर्णन करणें' हा श्रुतीचा उद्देश नाहीं; (म्हणजे) सृष्टि वगैरे जे विषय श्रुतीमध्यें विस्तारानें वर्णिलेले आढळतात त्याविषयीं श्रुतींचें (खरोखर) तात्पर्य नाहीं. कारण त्या विषयांवर अव-लंबून कोणताच पुरुषार्थ सिद्ध झालेला दृष्टीस पडत नाहीं, किंवा श्रुतींत सांगितला नाहीं. तसेंच (त्या विषयांवर अवलंबून एखादा पुरुषार्थ सिद्ध होतो) अशी कल्पनाही करतां येत नाहीं. कारण (सृष्टि-विषयक) वाक्यांची ब्रह्म-विषयक वाक्यांशीं एकवाक्यता आहे असें उपक्रम आणि उपसंहार यांवरून समजतें. 'सृष्टि वगैरे विषय ब्रह्मज्ञानाकरितां होत' असें श्रुतींत सांगितलें आहे. उदा० 'हे सोम्य! पृथ्वीरूप अंकुरावरून (त्या

---

८. 'हलणारें' या शब्दानें हलणारें आणि न हलणारें असें दोन्ही प्रकारचें जग घ्यावें.

९. आणि ज्याअर्थी वेदान्तवाक्यांचें ब्रह्मरूप कारणाविषयीं ऐकमत्य आहे त्याअर्थी त्या वेदान्तवाक्यांचें ब्रह्म हें एकच तात्पर्य आहे असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

१०. एका वस्तूविषयीं संशय आहे म्हणून निश्चित अशा दुसऱ्या वस्तूविषयीं संशय धरणें बरोबर नाहीं. कारण, तसें केलें तर कोणताच व्यवहार सिद्धीस जाणार नाहीं. प्रत्येक मनुष्याला जगांतील काहीं वस्तूंविषयीं संशय असणारच. मग एका वस्तूविषयीं संशय असल्या-मुळें त्याला सर्वच वस्तू संशयित आहेत असें मानावें लागेल. फार तर काय, पण तुम्हांला श्रुतीविषयीं संशय उत्पन्न झाल्यामुळें स्मृति देखील संशयितच आहे असें म्हणावें लागेल. मग प्रधान जगाचें कारण आहे हें तुमचेंच मत तुम्हांला सिद्ध करतां येणार नाहीं.

११. म्हणजे सृष्टिविषयक वाक्यें स्वतंत्र नसून तीं ब्रह्मविषयक वाक्यांना अंगभूत आहेत असें.

अंकुराचें) जें उदकरूप मूल तें शोधून काढ. हे सोम्य ! उदकरूप अंकुरावरून तेजरूप मूल शोधून काढ. हे सोम्य! तेजरूप अंकुरावरून सत्-रूप मूल शोधून काढ[१२] ' (छां. ६।८।४). तसेंच श्रुतींमध्यें मृत्तिका वगैरेंचे दृष्टांत दिलेले आढळतात त्यावरून ' कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं[१३] ' हीच गोष्ट सांगण्याकरितां सृष्टि वगैरे विषयांचें श्रुतीमध्यें वर्णन केलें आहे असें समजतें. श्रुतिसंप्रदाय जाणणाऱ्या लोकांचेंही असेंच मत आहे:— ' मृत्तिका, लोखंड, ठिणगी वगैरे (दृष्टांतांच्या साहाय्या-) नें जें सृष्टीचें भिन्न भिन्न तऱ्हेनें वर्णन केलें आहे तें (ब्रह्मज्ञान) प्राप्त होण्याला साधन म्हणून केलें आहे. (परंतु[१४] वास्तविक रीतीनें ब्रह्माचे ठिकाणीं) भेद मुळींच नाहीं ' (गौ. का. ३।१५). परंतु[१५] ब्रह्मज्ञानाला फल आहे असें श्रुतींत (स्पष्ट) सांगितलें आहे[१६]:—' ब्रह्मवेत्ता पर (असें जें ब्रह्म त्या-) प्रत प्राप्त होतो ' (तै. २।१) ' आत्मवेत्ता शोक-(रूपी सागर) तरून जातो ' (छां. ७।१।३). ' त्या (आत्म्या-) लाच जाणून (मनुष्य) मृत्यूच्या तडाख्यांतून सुटतो ' (श्वे. ३।८). शिवाय, ह्या फलाचा प्रत्यक्ष अनुभवच आहे. कारण, ' तें तू आहेस ' या वाक्यावरून ' आत्मा असंसारी आहे ' असें ज्ञान झालें म्हणजे ' आत्मा संसारी आहे ' ही भ्रांति नाहींशी होते. (१४)

आतां ' हें पूर्वी खरोखर असत् होतें ' इत्यादि वाक्यांत कारणासंबंधानें श्रुतींचा विरोध दृष्टीस पडतो असें जें म्हटलें आहे त्याचें खंडन करणें अवश्य आहे. म्हणून त्या खंडनाला आम्ही आतां आरंभ करतों :—

समाकर्षात् ॥ १५ ॥

१५ (पुढील वाक्यांत ब्रह्माचाच) संबंध असल्यामुळें (मागील वाक्यांत असत् म्हणजे ब्रह्मच होय). (४)

' हें पूर्वी खरोखर असत् होतें ' (तै. २।७) या वाक्यांत स्वरूपरहित असें असतच जगाचें कारण म्हणून सांगितलें आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, ' जो

---

१२. सद्रूप जें जगाचें कारण (म्ह. ब्रह्म) तें शोधून काढ म्हणजे त्याचें ज्ञान करून घे.

१३. उदा.:–घटरूप कार्य मृत्तिकारूप कारणाहून भिन्न नाहीं. कारण, घट हा मृत्तिकेचा केलेला असल्यामुळें त्याचें मृत्तिका हेंच स्वरूप होय. तसेंच जगरूपीं कार्य ब्रह्मरूपीं कारणाहून भिन्न नाहीं.

१४. सृष्टि जरी भिन्न आहे तरी.

१५. जरी सृष्टीच्या ज्ञानाला श्रुतीमध्यें फल सांगितलें नाहीं तरी.

१६. यावरून ब्रह्मज्ञान हीच श्रुतीमध्यें मुख्य गोष्ट आहे, सृष्टिज्ञान ही मुख्य गोष्ट नाहीं असें सिद्ध होतें. कारण मुख्य गोष्टीलाच फल सांगितलेलें असतें.

ब्रह्म असद्रूप आहे असें जाणतो तो (त्यामुळें स्वतः) असद्रूपच होतो; आणि जो ब्रह्म सद्रूप आहे असें जाणतो तो त्यामुळें (स्वतः) सद्रूप होतो असें (ब्रह्मवेत्ते) मानतात ' (तै. २।६।१) या मागील वाक्यांत ब्रह्म असत् आहे या मताचें निरसन करून तें सत् आहे असें ठरविलें आहे. पुढें अन्नमय वगैरे अनेक कोशांच्या[1] द्वारानें तें सर्व पदार्थांचा अंतरात्मा आहे असें ठरविलें आहे. नंतर पुढें ' त्यानें इच्छा केली ' या वाक्यांत त्याच प्रकृत ब्रह्माच्या संबंधानें ' ही विस्तृत सृष्टि त्याच्यापासून उत्पन्न झाली ' असें सांगून पुढें ' त्यालाच (विद्वान् लोक) सत्य असें म्हणतात ' या वाक्यांत त्या ब्रह्माचाच उपसंहार केला आहे. नंतर पुढें त्याच प्रकृत विषयाच्या संबंधानें ' हें पूर्वी खरोखर असत् होतें ' हा मंत्र दाखल केला आहे. आतां, या वाक्यांत स्वरूपरहित असें असतच विवक्षित आहे असें मानलें तर एका विषयाच्या संबंधानें दाखल केलेल्या वाक्यांत दुसऱ्याच विषयाचें प्रतिपादन केलें असल्यामुळें (पुढील) वाक्य (मागील वाक्याशीं) असंबद्ध होईल. यावरून असें समजलें पाहिजे कीं सामान्यतः ' नामरूपांनीं व्यक्त झालेली वस्तू ' या अर्थीं सत् शब्द प्रसिद्ध आहे, व (उत्पत्तीच्या पूर्वी) ब्रह्म नामरूपांनीं व्यक्त झालेलें नव्हतें या गोष्टीला अनुलक्षून सद्रूप ब्रह्मच उत्पत्तिच्या पूर्वी ' असत् ' होतें असें गौण रीतीनें म्हटलें आहे. ' हें पूर्वी असतच होतें ' (छां. ३।१९।१) हें वाक्यही अशाच रीतीनें लावावें. कारण, तें वाक्यही ' तें सत् होतें ' (छां. ३।१९।१) या पुढील वाक्यांतील सद्रूप ब्रह्माच्या संबंधानेंच सांगितलें आहे. कारण, त्या वाक्यांतील असत् शब्दाचा जर ' शून्य ' असा अर्थ घेतला तर ' तें सत् होतें ' हें वाक्य कोणाच्या संबंधानें आलें आहे असें म्हणतां येईल ? तसेंच, ' आतां कांहीं (लोक) म्हणतातः—हें पूर्वी असतच होतें ' (छां ६।२।१) या वाक्यांत ' कांहीं लोकांचें हें मत आहे ' असें जें म्हटलें आहे त्याचा देखील एका भिन्न शाखेंतील लोकांचें हें मत आहे असा अभिप्राय नाहीं. कारण, क्रियेच्या संबंधानें जसा विकल्प[2] संभवतो तसा सिद्ध वस्तूच्या संबंधानें विकल्प संभवत नाहीं. तेव्हां यावरून श्रुतीला संमत असलेला जो सद्वाद[3] त्याच्या दृढीकरणार्थच कांहीं मंद बुद्धीच्या लोकांनीं कल्पिलेला हा जो असद्वाद त्याचा उपन्यास करून त्याचें निरसन या वाक्यांत श्रुतीनें केलें आहे असें समजावें. तसेंच ' तें जग त्या वेळीं अव्यक्त होतें तें नामरूपांच्या योगानें व्यक्त झालें ' (बृ. १।४।७) या वाक्यांत देखील ' कर्त्यावांचून जग व्यक्त झालें आहे ' असें सांगितलें

---

१. अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय, आणि आनंदमय ह्या पांच कोशांच्या.

२. जी गोष्ट करावयाची आहे त्या गोष्टीसंबंधानें ती करावी किंवा न करावी, तसेंच, या तऱ्हेनें करावी किंवा त्या तऱ्हेनें करावी असे विकल्प संभवतात. पण सिद्ध वस्तुसंबंधानें अमक्याच्या मतानें ती अशी आहे किंवा तमक्याच्या मतानें ती अशी आहे असे विकल्प संभवत नाहींत.

३. सद्रूप ब्रह्म जगाचें कारण आहे असा वाद.

नाहीं; कारण ‘ तो हा ह्या (कार्यां–) मध्यें नखाच्या टोंकापर्यंत शिरला आहे ’ (बृ. १।४।७) या वाक्यांत ‘ व्यक्त झालेल्या कार्यांमध्यें प्रवेश केला आहे ’ असें कर्त्यासंबंधानेंच म्हटलें आहे. कर्त्यावांचून जगाची व्यक्ति झाली असें मानलें तर ह्या वाक्याशीं संबद्ध असें जें ‘ तो शिरला आहे ’ हें पुढलेंच वाक्य त्या वाक्यामध्यें ‘ तो ’ हें सर्वनाम कोणच्या शिरणाऱ्या वस्तूसंबंधानें घातलें आहे असें म्हणतां येईल ? आणि ‘ पाहतांना त्याला डोळा म्हणतात, ऐकतांना कान म्हणतात, मनन करतांना मन म्हणतात ’ (बृ. १।४।७) या पुढील श्रुतीवरून चेतन अशा आत्म्याचाच शरीरामध्यें प्रवेश सांगितला आहे असें सिद्ध होतें. शिवाय, ज्याप्रमाणें नामरूपांनीं व्यक्त होणारें जग कर्त्याच्या देखरेखीखालीं हल्लीं व्यक्त होतें त्याप्रमाणेंच सृष्टीच्या आरंभींही तें जग कर्त्याच्या देखरेखीखालींच व्यक्त झालें असें समजलें पाहिजे. कारण, अनुभवाच्या विरुद्ध एखादी कल्पना करणें बरोबर नाहीं. ‘ या जीवरूप आत्म्याच्या योगानें (पदार्थांमध्यें) प्रवेश करून मला नामरूपें व्यक्त करूं दे ’ (छां. ६।३।२) ही दुसरी श्रुतीही जगाची उत्पत्ति कर्त्याच्या देखरेखीखालींच झाली आहे असें दाखविते. आतां, परमेश्वर जर जगाचा कर्ता आहे तर ‘ व्याक्रियते ’ (जग स्वतः व्यक्त होतें) हा प्रयोग कसा घातला आहे असें म्हणाल तर परमेश्वरानें जग सहज व्यक्त केलें या गोष्टीला अनुलक्षूनच हा कर्मकर्तरि–प्रयोग[6] घातला आहे असें समजावें. ज्याप्रमाणें शेतकरी शेताचें पूर्णपणें छेदन करीत असूनही ‘ शेत स्वतः छिन्न होतें ’ असा प्रयोग[7] होतो त्याप्रमाणेंच वरील प्रयोग होय. अथवा ‘ व्याक्रियते ’ (जग व्यक्त केलें जातें) हा कर्मणि-प्रयोगच जाणावा (म्हणजे ‘ कोणाकडून तरी व्यक्त केलें जातें ’ अशा रीतीनें) व्यक्त करणारा कोणीतरी आहे असें अर्थात् सिद्ध होतें. ज्याप्रमाणें ‘ ग्राम प्राप्त केला जातो ’ या वाक्यांत प्राप्त करणारा कोणीतरी कर्ता आहे असें अर्थात् सिद्ध होतें, त्याप्रमाणेंच वरील वाक्यांत होय. (१५)

---

४. आतां ज्यानें प्रवेश केला आहे तो आत्माच आहे असें कशावरून ? या शंकेचें हें उत्तर आहे.

५. शरीरामध्यें प्रवेश करणाऱ्याला.

६. सकर्मक प्रयोगामधील कर्माचा ‘ कर्ता ’ या रूपानें ज्या प्रयोगामध्यें निर्देश केलेला असतो त्या प्रयोगाला ‘ कर्मकर्तरि प्रयोग ’ म्हणतात. उदा.—‘ तो जग व्यक्त करतो ’ या सकर्मक प्रयोगामध्यें ‘ जग ’ हें कर्म आहे. तेंच ‘ जग व्यक्त होतें ’ या प्रयोगामध्यें कर्ता केलें आहे. म्हणून याला कर्मकर्तरि प्रयोग म्हणतात. जी क्रिया कर्त्याच्या हातून-(च पण) अनायासानें घडते तेथें ‘ जणूं काय ती क्रिया कर्त्यानें केलीच नाहीं ’ असें दाखविण्याकरितां हा कर्मकर्तरि प्रयोग घालतात.

७. शेताचें छेदन करतांना शेतकऱ्याला आयास पडले नाहींत असा ह्या प्रयोगाचा अभिप्राय समजावा.

[आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें सोळाव्या सूत्रापासून अठराव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू. १६) कौषीतकि ब्राह्मणामध्यें ' जो ह्या पुरुषांचा कर्ता, इतकेंच नाहीं, तर हें ज्याचें कर्म, तो जाणावयास योग्य आहे ' असें वर्णन केलें आहे. त्या ठिकाणीं जाणावयास योग्य म्हणून जो सांगितला आहे तो जीवात्मा आहे, किंवा मुख्य प्राण आहे, किंवा परमात्मा आहे असा संशय येतो. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे की, हा मुख्य प्राण आहे. कारण, ' हें ज्याचें कर्म ' असें ह्या श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे. आतां चलनवलनाला कर्म म्हणतात. आणि तो तर मुख्य प्राणाचाच धर्म होय. शिवाय, पुढील वाक्यामध्यें 'प्राण' हा शब्द स्पष्टच दृष्टीस पडत आहे. शंकाः—सूर्यमंडल, चंद्रमंडल वगैरे ठिकाणीं असणाऱ्या पुरुषाचें मागें वर्णन केलें आहे. आणि येथें ' ह्या पुरुषांचा कर्ता ' असें म्हटलें आहे. आतां प्राण ह्या पुरुषांचा कर्ता होत नाहीं. तेव्हां येथें प्राण घेतां येत नाहीं. उत्तरः—' प्राण हाच एक देव आहे; बाकी सर्व देव त्याच्या विभूती आहेत ' असें बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें सांगितलें असल्यामुळें ' सूर्य वगैरे सर्व देवता प्राणाच्याच एक प्रकारच्या अवस्था आहेत ' असें सिद्ध होतें. तेव्हां ' ह्या पुरुषांचा प्राण कर्ता आहे ' असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. अथवा, जो जाणावयास योग्य म्हणून सांगितला आहे, तो जीवात्माच असावा. कारण तो देखील धर्माधर्मरूप कर्म करणारा आहे; आणि तो सूर्यमंडल वगैरेंमध्यें असणाऱ्या पुरुषांचा कर्ताही आहे. कारण, सूर्य वगैरे देवता ह्या जीवांचीं उपभोग घेण्याचीं साधनें आहेत. तेव्हां अर्थातच तीं साधनें जीवाच्या अदृष्टानेंच उत्पन्न झालेलीं असलीं पाहिजेत. शिवाय, जाणावयास योग्य अशा ह्या पुरुषासंबंधानें पुढें जी माहिती दिली आहे, तिच्यामध्यें जीवाचें चिन्ह उपलब्ध होत आहे. कारण 'निद्रित मनुष्याचे प्राण चालू असतांनाही त्याला हांका मारलेल्या ऐकूं येत नाहींत. तेव्हां प्राण हा भोक्ता नाहीं तर जीवात्माच भोक्ता आहे ' असें पुढें सांगितलें आहे. तसेंच, त्याच्या पुढेंही ' हा जीवात्मा ह्या आदित्य वगैरे आत्म्यासहवर्तमान चैन करतो ' असें सांगितलें आहे. आतां पुढील वाक्यामध्यें जो 'प्राण' हा शब्द दृष्टीस पडत आहे, तो देखील जीवात्माच प्राण धारण करणारा असल्यामुळें लक्षणेनें जीवात्म्याला लावितां येतो. तेव्हां जीवात्मा किंवा मुख्य प्राण या दोहोंपैकीं कोणी तरी एक येथें घेतां येईल; पण परमात्मा मात्र घेतां येत नाहीं. कारण त्याचें कांहींच चिन्ह येथें दृष्टीस पडत नाहीं. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, प्रकरणावरून येथें परमात्माच घेतला पाहिजे कारण, आरंभीं बालाकि हा ब्रह्म सांगण्याकरितां म्हणून प्रवृत्त झाला; आणि त्यानें सूर्यमंडल वगैरेंमध्यें असणाऱ्या अशा भलत्याच पुरुषाचें वर्णन केलें. तेव्हां तूं खोटें बोलतोस अशी त्या बालाकीची अजातशत्रूनें निंदा करून आपण ब्रह्म सांगण्याकरितां प्रवृत्त झाला. तेव्हां अर्थातच त्या अजातशत्रूनें सांगितलेला जो हा जाणावयास योग्य असा पुरुष तो परमात्माच असला पाहिजे. शिवाय, जरी सूर्यमंडल वगैरेंमध्यें असणारे पुरुष हे जीवाच्या अदृष्टानें उत्पन्न झाले आहेत, तरी ते जीवानें उत्पन्न केले नाहींत, तर त्यांना उत्पन्न करणारा असा एक परमात्माच आहे. शिवाय, येथें ' कर्म ' या शब्दानें चलनवलन किंवा धर्म-अधर्म हे घेतां येत नाहींत. कारण, त्या अर्थाचा स्पष्ट शब्द नाहीं. शिवाय, ते मागें सांगितलेले नाहींत. आणि येथें तर ' हें ज्याचें कर्म ' असें म्हटलें असल्यामुळें मागें सांगितल्यांपैकींच कांहीं तरी ' कर्म ' शब्दानें घेतले पाहिजे. आतां ' हें ' या शब्दानें ' ह्या पुरुषाचा कर्ता ' ह्या मागील वाक्यामध्यें सांगितलेले सूर्यमंडल वगैरेंमध्यें असणारे पुरुषही घेतां येत नाहींत. कारण, तसे घेतले

असतां ' ह्या पुरुषांचा कर्ता ' ह्या मागील वाक्यावरूनच पुरुषाचें कर्तृत्व सिद्ध होत असल्यामुळे ' हें ज्याचें कर्म ' हें वाक्य व्यर्थ होईल. शिवाय, त्या मागील वाक्यामध्यें ' पुरुष ' हा शब्द पुल्लिंगी व अनेकवचनी असल्यामुळें त्या पुरुषांचा नपुंसकलिंगी व एकवचनी अशा ' हें ' या शब्दानें परामर्श होणार नाहीं. तसेंच पुरुष उत्पन्न करणें किंवा पुरुषांची उत्पत्ति हें जें त्या उत्पन्न करण्याचें फल तें ह्या दोहेंपैकीं, कोणतेंहीं ' हें ' या शब्दानें घेतां येत नाहीं. ' ह्या पुरुषांचा कर्ता ' ह्या मागील वाक्यामधील ' कर्ता ' ह्या शब्दावरूनच ह्या दोन्ही गोष्टी सिद्ध होत आहेत. तेव्हां ' हें ' या शब्दानें जगच घेतलें पाहिजे. कारण, तेंच अवशिष्ट राहिलें आहे; आणि डोळ्यासमोरही तेंच आहे. आतां, त्या जगाला ' कर्म ' हा जो शब्द लाविला आहे तो, ' जें केलें जाणारें तें कर्म ' अशा अर्थानें लाविला आहे असें समजावें. शंका :—जग हें मागें सांगितलें नाहीं, आणि येथें जग या अर्थाचा स्पष्ट शब्दही नाहीं. तेव्हां चलन-वलन किंवा धर्म–अधर्म यांप्रमाणें ' हें ' या सर्वनामानें जगाचा देखील परामर्श करितां येणार नाहीं. उत्तर :—जरी बाकी सर्व गोष्टी सारख्या आहेत, तरी 'हें' या सर्वनामानें जगाचाच परामर्श केला जातो. याचें कारण असें आहे कीं, जग हें संनिध आहे, कारण तें नेहमीं डोळ्यासमोर आहे. तेव्हां परमात्मा हा बालाकीनें सांगितलेल्या पुरुषांचाच केवळ कर्ता आहे असें नाहीं, तर ' सर्व जगाचा कर्ता आहे ' असें श्रुतीचें तात्पर्य आहे. हें समजण्याकरितांच श्रुतीमध्यें ' इतकेंच नाहीं, तर ' हे शब्द घातले आहेत. आतां जरी ' हें जग ज्याचें कर्म आहे ' असें म्हटल्यानेंच ' सूर्यमंडल वगैरेंमध्यें असणाऱ्या पुरुषांचा परमात्मा हा कर्ता आहे ' हें सिद्ध होतें, तरी ' तो त्या पुरुषांचा कर्ता आहे ' असें मुद्दाम सांगण्याचा हेतु इतकाच कीं, बालाकीनें ते पुरुष ब्रह्म म्हणून सांगितले आहेत, पण वास्तविक पाहतां ते ब्रह्म नव्हेत, तर ' ब्रह्म म्हणून जें काय आहे तें ह्या पुरुषांनाही उत्पन्न करणारें असें निराळेंच आहे ' असें बालाकीच्या ध्यानांत यावें. तात्पर्य— ' जाणण्यास योग्य म्हणून जो सांगितला आहे तो परमात्माच होय ' असें सिद्ध झालें. (सू० १७) आतां, जरी जीव आणि मुख्य प्राण या दोघांचीं चिन्हें दिसत आहेत, तरी येथें त्यांचें ग्रहण करितां येत नाहीं. कारण, तसें केलें असतां जीव, मुख्य प्राण, आणि परमात्मा या तिघांच्या उपासना येथें सांगितल्यासारख्या होतील; आणि तें तर इष्ट नाहीं. कारण, ' हें प्रकरण ब्रह्माच्या संबंधानेंच चालू आहे ' असें पूर्वसूत्रीं सांगितलेंच आहे; आणि शेवटीं उपसंहार देखील ब्रह्मासंबंधानेंच केला आहे. शंका :— पूर्वीं (अ. १ पा. १ अधि. ११ मध्यें) कौषीतकि ब्राह्मणोपनिषदाच्या तिसऱ्या अध्यायांतील एका वाक्यामध्यें जीव आणि प्राण यांच्या संबंधानें शंका घेतली आहे; आणि ' तीन उपासना सांगितल्यासारख्या होतील ' असा दोष दाखवून ' ब्रह्माचेंच प्रतिपादन करणारें तें वाक्य आहे ' असें तुम्हीं ठरविलें आहे. त्यावरूनच ह्या प्रकृत वाक्याचाही निश्चय होत असल्यामुळें ह्या अधिकरणाला आरंभ करण्याचें कांहीं कारण दिसत नाहीं. उत्तर:–' हें ज्याचें कर्म ' ह्या वाक्यामध्यें ' हें ' या शब्दानें कोणतें कर्म घ्यावें ? हा विचार पूर्वीं बिलकुल झाला नसल्यामुळें येथें पुनः शंका उत्पन्न होत आहे म्हणून ह्या अधिकरणाला आरंभ केला आहे. आतां, ' पुढील वाक्यामध्यें स्पष्टच प्राण हा शब्द दृष्टीस पडतो' असें पूर्वपक्ष्यानें जें म्हटलें आहे तें खरें आहे. पण त्या प्राण या शब्दाचाच ब्रह्म असा अर्थ घेतला म्हणजे आम्हांवर कांहींच दोष येत नाहीं; आणि ब्रह्म या अर्थी ' प्राण ' या शब्दाचा प्रयोग छांदोग्य उपनिषदामध्यें केलेला आढळत आहे. आतां ' जीवाचा संबंध पुढील वाक्यामध्यें केला आहे ' असें जें जीवाचें चिन्ह दृष्टीस पडतें, तें ' जीव आणि ब्रह्म हीं

एकच आहेत ' अशा अभिप्रायानें परमात्म्याचेंच आहे असें समजावें. (सू० १८) येथें जैमिनीचें असें मत आहे कीं, हा जो पुढील वाक्यामध्यें जीवाचा संबंध केला आहे, तो ब्रह्माचें ज्ञान व्हावें म्हणूनच केला आहे. कारण, निद्रित मनुष्याचा प्राण चालू असतांनाही ज्याअर्थी त्याला हांका मारलेल्या ऐकूं येत नाहींत त्याअर्थी प्राणाहून जीव निराळा आहे असा निश्चय झाल्यानंतर पुढें ' झोंपेमध्यें हा पुरुष कोठें होता ? व जागेपणीं कोठून परत आला ? ' असा पुन्हां जीवाहून भिन्न अशा वस्तूसंबंधानें प्रश्न केला आहे. जर जीवाचें प्रतिपादन करणें हाच ह्या प्रकरणाचा मुख्य मुद्दा असता तर जीवाहून भिन्न अशा वस्तूसंबंधानें प्रश्न करण्याचें कांहींच कारण नव्हतें. तसेंच, पुढें ह्या प्रश्नाचें उत्तर देखील ' झोंपेमध्यें जीव हा परब्रह्माशीं एक होतो, आणि जागेपणीं परब्रह्मापासूनच प्राण वगैरे सर्व जग उत्पन्न होतें ' ह्या वेदान्ताच्या सिद्धांताला अनुसरूनच दिलें आहे. ह्या उत्तरावरूनही ' जीवाहून भिन्न असा परमात्माच येथें जाणण्यास योग्य म्हणून सांगावयाचा आहे ' असें सिद्ध होतें. याप्रमाणेंच बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें सुद्धां जीवाहून भिन्न अशा परमात्म्याचें प्रतिपादन केलें आहे. एकंदरींत ' ह्या प्रकृत वाक्यामध्यें जीवात्मा आणि प्राण हे घेतां येत नाहींत ' असें सिद्ध झालें. शिवाय, झोंपेमध्यें प्राण चालू असतांनाही हांका मारलेल्या त्याला ऐकूं येत नाहींत म्हणून प्राणाहून जीव निराळा आहे असें जें ह्याच प्रकरणामध्यें सिद्ध केलें आहे त्यावरूनही ह्या प्रकृत वाक्यामध्यें प्राण घेतां येत नाहीं असें समजावें.]

जगद्वाचित्वात् ।। १६ ।।

१६ (हें ज्याचें कर्म तें ब्रह्मच होय.) कारण (कर्म हा शब्द येथें) जगाला लावितां येतो. (५)

कौषीतकि-ब्राह्मणामध्यें बालाकि आणि अजातशत्रु यांचा संवाद चालला असतां असें म्हटलें आहे:—' हे बालाकि ! जो ह्या पुरुषांचा कर्ता, इतकेंच नाहीं, तर हें (जग) ज्याचें कर्म तोच जाणावयास योग्य आहे ' (कौ. ब्रा. ४।१९). आतां, येथें असा संशय उत्पन्न होतो कीं या वाक्यांत ' जाणावयास योग्य ' या रूपानें जो वर्णिला आहे तो कोण, जीव आहे, किंवा मुख्य-प्राण आहे, किंवा परमात्मा आहे ? मग तुझें काय म्हणणें आहे ? माझें म्हणणें असें कीं ' जाणावयास योग्य ' या रूपानें येथें प्राण वर्णिला आहे. कशावरून ? अशावरून कीं ' हें ज्याचें कर्म ' असें या वाक्यांत म्हटलें आहे. आणि या चलनवलन-रूप कर्माचा प्राण हाच आश्रय आहे. तसेंच 'त्या वेळीं तो[२] ह्या प्राणाशींच एक होतो' (कौ. ४।२०) या वाक्यशेषामध्यें 'प्राण' हा शब्द दृष्टीस पडतो; आणि हा 'प्राण' शब्द मुख्य प्राण या अर्थींच प्रसिद्ध आहे. तसेंच, मागें ' आदित्य-(मंडला-) मध्यें जो हा पुरुष आहे, चंद्र-(मंडला-) मध्यें जो हा पुरुष आहे ' (कौ. ४।३।४) वगैरे जे हे पुरुष बालाकीनें सांगितले आहेत त्यांचा

---

१. सुषुप्त्यवस्थेमध्यें.

२. जीव.

देखील प्राणच कर्ता आहे. कारण ‘ (सर्व देव ज्याच्या विभूती आहेत तो) एक देव कोणता ? प्राण. आणि तो (प्राण-) च तें ब्रह्म होय असें म्हणतात. ’ (बृ. ३।९।९) या अन्य श्रुतींत सांगितल्यावरून ‘ आदित्य वगैरे देवता प्राणाच्याच विशेष प्रकारच्या अवस्था आहेत ’ असें समजतें. किंवा ‘ जाणावयास योग्य ’ या रूपानें येथें जीवच वर्णिला आहे असें मानावें. कारण ‘ हें ज्याचें कर्म ’ या वाक्यांत जीवाचेंही धर्मरूप आणि अधर्मरूप कर्म सांगितलें आहे असें म्हणतां येईल. शिवाय, जीव भोक्ता असल्यामुळें तो देखील भोगाला साधनभूत जे हे पुरुष त्यांचा कर्ता होऊं शकतो. शिवाय, वाक्यशेषामध्यें जीवाचें चिन्ह आढळतें. कारण ‘ जाणावयास योग्य ’ या रूपानें जो पुरुषांचा कर्ता वर्णिला आहे त्याचें ज्ञान व्हावें म्हणून बालाकि अजातशत्रू-जवळ गेला. अजातशत्रूनें त्याला तें ज्ञान प्राप्त करून द्यावें या इच्छेनें एका निद्रित पुरुषा- (जवळ जाऊन त्या-) ला (पुष्कळ) हांका मारिल्या. परंतु त्यानें त्या हांका ऐकिल्या नाहींत. यावरून प्राण वगैरे हे भोक्ते नाहींत असें अजातशत्रूनें बालाकीला समजाविलें. नंतर त्यानें त्या निद्रित पुरुषाला काठीनें हालवून जागें केलें. यावरून प्राण वगैरेंहून भिन्न जो जीव तोच भोक्ता आहे असें त्यानें बालाकीला समजाविलें. तसेंच पुढेंही जीवाचेंच चिन्ह दृष्टीस पडतें:—उदा०—‘ ज्याप्रमाणें एखादा धनी आपल्या (चाकर लोकांसह) चैन करतो किंवा चाकर लोक आपल्या धन्या- (च्या जीवा-) वर चैन करतात, त्याप्रमाणेंच हा जीवात्मा ह्या (आदित्य वगैरे) आत्म्यांसह चैन करतो; तसेंच ते आत्मेही ह्या जीवात्म्या-(च्या जीवा-) वर चैन करतात (कौ. ४।२०). तसेंच जीव हा प्राणाचें पोषण करणारा असल्यामुळें (वाक्यशेषा-मध्यें) त्याला जो प्राण हा शब्द लावला आहे तो बरोबरच आहे. तेव्हां यावरून असें सिद्ध होतें कीं प्रकृत वाक्यांत जीव आणि मुख्य प्राण यांपैकीं कोणाचें तरी वर्णन आहे; परमेश्वराचें वर्णन नाहीं. कारण परमेश्वराचीं चिन्हें येथें दृष्टीस पडत नाहींत. या

---

३. सूर्य, चंद्र वगैरेंपासून जीवाला सुखदुःखें होत असल्यामुळें सूर्य, चंद्र वगैरे हे जीवाचीं उपयोग घेण्याचीं साधनें आहेत. आतां जीं जीवाचीं उपभोगाचीं साधनें तीं जीवाच्या अदृष्टानेंच उत्पन्न झालीं असल्यामुळें जीव हा अदृष्टाच्या द्वारानें सूर्य, चंद्र वगैरे पुरुषांचा कर्ता आहे असें म्हणतां येतें.

४. कारण, जीव म्हणजे प्राणच असेल तर निद्रावस्थेमध्यें प्राण होताच. तेव्हां त्यानें निद्रावस्थेमध्यें ओ दिली असती.

५. सूर्यामुळें जीवात्म्याला प्रखर प्रकाश मिळतो, चंद्रामुळें शीतल प्रकाश मिळतो, अशा रीतीनें सूर्य चंद्र वगैरे पुरुष जीवाच्या चैनीला साधनीभूत होतात.

६. जीवात्मा जेव्हां यज्ञामध्यें सूर्य वगैरेंना आहुती देतो तेव्हां त्या आहुतींच्या योगानें सूर्य वगैरेंचें उपजीवन होतें. अशा रीतीनें जीवही सूर्य वगैरे पुरुषांच्या चैनीला साधन-भूत होतो.

७. प्राणाचें पोषण करणाऱ्या जीवाला लक्षणेनें प्राण असें म्हणतां येतें.

पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—जो हा ह्या पुरुषांचा कर्ता म्हणून येथें वर्णिला आहे तो परमेश्वरच होय. कशावरून ? उपक्रमाच्या सामर्थ्यावरून. या भागामध्यें बालाकीनें 'मी तुला ब्रह्म सांगू काय ?' (कौ. ४।१) या शब्दांनीं अजातशत्रूशीं संवाद करण्यास उपक्रम केला आहे. नंतर 'अमुख्य ब्रह्म' या रूपानें समजले जाणारे असे जे आदित्य-(मंडल) वगैरे ठिकाणीं राहणारे पुरुष ते सांगून तो गप्प बसला. नंतर अजातशत्रूनें 'मी तुला ब्रह्म सांगू काय अशी व्यर्थ प्रौढि मिरवू नकोस' (कौ. ४।१९) या शब्दांनीं अमुख्य ब्रह्माचें प्रतिपादन करणाऱ्या बालाकीचा अधिक्षेप⁸ करून 'त्या पुरुषांचा कर्ता असा दुसराच कोणी (ब्रह्म या रूपानें) जाणावयास योग्य आहे' असें सांगितलें. आतां हा पुरुषांचा कर्ता देखील जर 'अमुख्य ब्रह्म' या रूपानें समजला जाईल, तर जो या भागाचा उपक्रम आहे त्याला बाध येईल⁹. म्हणून हा पुरुषांचा कर्ता परमेश्वरच होय असें सिद्ध होतें. शिवाय, ह्या पुरुषांचें स्वतंत्र रीतीनें¹⁰ कर्तृत्व परमेश्वरावांचून दुसऱ्या कोणाच्याही ठिकाणीं संभवत नाहीं. तसेंच 'हें ज्याचें कर्म' या वाक्यांत देखील चलनवलनरूप अशा किंवा धर्म आणि अधर्मरूप अशा कर्मांचा निर्देश केलेला नाहीं. कारण, या दोहोंपैकीं एकही कर्म येथें प्रकृत नाहीं किंवा स्पष्ट शब्दांनीं सांगितलें नाहीं. बरें, 'कर्म' या शब्दानें पूर्वीं सांगितलेल्या पुरुषांचाच निर्देश केला आहे अशीही कल्पना करतां येत नाहीं. कारण 'ह्या पुरुषांचा कर्ता' या वाक्यांत त्यांचा निर्देश केलाच आहे; आणि शिवाय कर्म शब्दाचें नपुंसकलिंग आणि एकवचन वरील कल्पनेला विरुद्ध आहेत¹¹. बरें, 'पुरुषांना उत्पन्न करणाऱ्या कर्त्याचा उत्पादनरूप व्यापार हा जो 'करणें' या धातूचा अर्थ त्याचा, किंवा त्या (उत्पादनरूप) व्यापाराचें ('पुरुषांची उत्पत्ति' हें) जें फल त्याचा, कर्म या शब्दानें निर्देश केला आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण 'कर्ता' या शब्दानेंच त्या दोहोंचें ग्रहण

---

८. निंदा.

९. बालाकि हा ब्रह्मवेत्ता नव्हे म्हणून त्याची अजातशत्रूनें निंदा केली, आणि आपण स्वतः ब्रह्म सांगण्याकरतां प्रवृत्त झाला. आतां जर अजातशत्रूनें ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें नाहीं तर बालाकि आणि अजातशत्रु हे दोघेही सारखेच होतील; आणि बालाकीची निंदा केलेली व्यर्थ होईल. आणि ब्रह्माचें प्रतिपादन करण्याकरितां प्रवृत्त होऊन ब्रह्माचें प्रतिपादन कोणींच केलें नाहीं असें होईल.

१०. जीव हा ह्या पुरुषांचा अदृष्टाच्या द्वारानें कर्ता आहे स्वतंत्र रीतीनें नाहीं. तसेंच हे पुरुष जरी प्राणाच्याच अवस्था आहेत तरी ह्यांचा प्राण हा कर्ता गौण होय; स्वतंत्र नव्हे. जरी घट म्हणजे मृत्तिकेचीच एक प्रकारची अवस्था आहे तरी त्या घटाचा स्वतंत्र कर्ता कुंभारच असतो; तसेंच हें समजावें.

११. पुरुष हा शब्द पुल्लिंगी व अनेकवचनी असल्यामुळें 'कर्म' या शब्दानें पुरुष घेतां येत नाहींत.

होतें.[१२] तेव्हां परिशेषावरून हें जें जग आपल्या संनिध प्रत्यक्ष दिसतें त्याचाच 'हें' या सर्वनामानें निर्देश केला आहे आणि त्या जगालाच 'जें केलें जातें तें कर्म' या व्युत्पत्तीला अनुसरून कर्म शब्द लागला आहे. आतां, जग देखील प्रकृत नाहीं व जगाचा देखील स्पष्ट शब्दानें उल्लेख केलेला नाहीं ही गोष्ट खरी आहे, तथापि कोणताच विशेष येथें सांगितला नसल्यामुळें 'हें' या सर्वनामाचा 'सांनिध्य' हा जो सामान्य अर्थ त्याच्या योगानें आपल्या संनिध असलेल्या सर्व वस्तूंचा 'हें' या सर्वनामानें निर्देश केला आहे असें समजलें पाहिजे. अमुकच एका विशिष्ट वस्तूचा निर्देश केला आहे असें समजतां येत नाहीं. कारण, त्या विशिष्ट गोष्टीचें येथें सांनिध्य नाहीं. शिवाय '(आदित्य वगैरे लोकांतील) पुरुष' हा जो जगाचा एक विशिष्ट भाग तो पूर्वीं सांगितला आहे यावरून आतां ('हें' या शब्दानें) सामान्यतः सर्व जग सांगितलें आहे असें निश्चित होतें. तेव्हां 'जो जगांतील पुरुषरूपी एका विशिष्ट भागाचा कर्ता, अथवा जगांतील एका विशिष्ट भागाचा असा विशेष कां म्हणून सांगा, ज्याचें सामान्यतः हें समस्त जगच कर्म' असा श्रुतीचा एकंदर अर्थ समजावा. श्रुतींतील 'इतकेंच नाहीं, तर' ह्या शब्दांचें प्रयोजन हें कीं परमेश्वर जगाच्या एका विशिष्ट भागाचाच कर्ता आहे असा समज होऊं नये. आतां (जो ह्या पुरुषांचा कर्ता) असा विशेष सांगण्याचें कारण असें आहे कीं बालाकीनें जे पुरुष 'ब्रह्म' या समजुतीनें सांगितले ते ब्रह्म नाहींत असें दाखवावें. तेव्हां अशा रीतीनें 'ब्राह्मणपरिव्राजक[१३]'-न्यायानें सामान्यरूपानें व विशेषरूपानें अशा दोन रूपांनीं जगाचा कर्ता जाणावयास योग्य आहे असा येथें उपदेश केला आहे; आणि सर्व जगाचा कर्ता परमेश्वरच आहे असें सर्व वेदान्तांमध्यें ठरविलें आहे. (१६)

जीवमुख्यप्राणलिङ्गान्नेति चेत्तद्व्याख्यातम् ॥ १७ ॥

१७ जीव आणि मुख्य प्राण यांचीं चिन्हें (सांगितलीं) आहेत म्हणून (परमेश्वर येथें घेतां येत नाहीं) असें म्हणशील तर त्या (म्हणण्या-) चें खंडन केलें आहे. (५)

---

१२. क्रिया, क्रियेचें फल आणि कर्तृत्व ह्या तीन गोष्टी सापेक्ष आहेत. यांपैकीं एक नसेल तर दुसऱ्या असूं शकणार नाहींत. क्रिया आणि क्रियेचें फल या दोन गोष्टी असल्यावांचून कर्तृत्व संभवत नाहीं; म्हणून 'कर्ता' या शब्दानें ह्या दोहोंचेंही ग्रहण होतें.

१३. 'ब्राह्मणांना जेऊं घाला आणि परिव्राजकांना (संन्याशांना) जेऊं घाला' ह्या वाक्यामध्यें परिव्राजक म्हणजे जरी विशेष प्रकारचे ब्राह्मणच आहेत तरी त्यांचा निराळा उल्लेख केला आहे. त्याचें तात्पर्य एकही शिल्लक न ठेवतां सर्व ब्राह्मणांना जेऊं घाला असें आहे. तेव्हां ब्राह्मण या सामान्य रूपानें आणि परिव्राजक या विशेष रूपानें एकंदर सर्व ब्राह्मणांचा संग्रह होतो. यालाच 'ब्राह्मणपरिव्राजक न्याय' म्हणतात. त्याप्रमाणेंच येथें 'हें' या सामान्य रूपानें आणि 'पुरुष' ह्या विशेष रूपानें जगाचा उल्लेख केला असल्यामुळें एकंदर सर्वच जग परमात्म्यानें केलें आहे असें सिद्ध होतें.

आतां ‘ वाक्यशेषामध्यें जीवाचें चिन्ह आणि मुख्य प्राणाचें चिन्ह सांगितलें असल्यामुळें त्या दोहोंपैकीं कोणाचें तरी एकाचें ग्रहण करणें योग्य आहे, परंतु परमेश्वराचें ग्रहण करणें मात्र योग्य नाहीं ’ असें जें तूं म्हटलें आहेस त्याचें खंडन करणें अवश्य आहे. तर मग आम्ही असें सांगतों कीं, या तुझ्या म्हणण्याचें पहिल्या पादाच्या एकतिसाव्या सूत्रांतच खंडन केलें आहे. (तें खंडन असें:—) तुझें म्हणणें कबूल केलें तर एक जीवाची, एक मुख्य प्राणाची व (आम्हीं पूर्वसूत्रीं दाखविलेल्या कारणांवरून) एक ब्रह्माची अशा तीन उपासना येथें सांगितल्या आहेत असें होईल; व असें होणें तर बरोबर नाहीं. कारण, उपक्रम आणि उपसंहार यांवरून या सर्व भागाचा ब्रह्म हाच विषय आहे असें समजतें. उपक्रमाचा ‘ब्रह्म’ हा विषय कसा आहे हें तर वर दाखविलेंच आहे. आतां, उपसंहाराचा देखील ‘ब्रह्म’ हाच विषय आहे असें ‘ जो असें जाणतो त्याचे सर्व अनर्थ नाहींसे होऊन त्याला सर्व भूतांमध्यें श्रेष्ठत्वै[1] स्वाराज्य[2] आणि आधिपत्य[3] प्राप्त होतात ’ (कौ. ४।२०) या वाक्यांत अत्यंत उत्कृष्ट फल सांगितलें असल्यावरून निश्चित होतें. शंका:—असें जर आहे तर मग प्रतर्दन–संवादांतील विषयाचा निर्णय केल्यानें[4] या बालाकि–संवादांतील विषयाचाही निर्णय झालाच. (मग हें सूत्र कशाला ?) उत्तर:— (प्रतर्दन–संवादांतील विषयाचा निर्णय झाला तरी) या बालाकि–संवादांतील विषयाचा निर्णय झाला नाहीं. कारण, ‘ हें ज्याचें कर्म ’ या वाक्यांत ब्रह्म हाच विषय आहे असें त्या प्रतर्दन–संवादांत ठरविलें नाहीं; म्हणून जीव आणि मुख्य प्राण यांविषयीं पुन्हां शंका उत्पन्न होते; त्या शंकेचें निवारण (या सूत्रांत) केलें आहे. ‘ मन प्राणाशीं बद्ध झालें आहे ’ (छां. ६।८।२) या वाक्यांत प्राण शब्द देखील ‘ब्रह्म’ या अर्थींच योजिलेला दृष्टीस पडतो. तसेंच, उपक्रम आणि उपसंहार यांचा ब्रह्म हा विषय असल्यामुळें जीं येथें जीवाचीं चिन्हें सांगितलीं आहेत तीं देखील ‘ जीव आणि ब्रह्म एकच आहेत ’ या अभिप्रायानें ब्रह्माचींच आहेत असें समजावें. (१७)

अन्यार्थं तु जैमिनिः प्रश्नव्याख्यानाभ्यामपि चैवमेके ॥ १८ ॥

१८ परंतु (जीवाचा उल्लेख) निराळ्या (कामा-) करितां (आहे) असें प्रश्नोत्तरावरून जैमिनि (म्हणतो). शिवाय, कांहीं (लोकां-) चा असाच (पाठ आहे). (५)

---

१. गुणांचें आधिक्य.

२. दुसऱ्यांच्या अंमलाखालीं नसणें.

३. दुसऱ्यावर अंमल करणें.

४. हा निर्णय अ. १ पा. १ अधि. ११ यामध्यें केला आहे.

५. ‘ वाक्यशेषामध्यें प्राण शब्द दृष्टीस पडतो ’ असें जें पूर्वपक्ष्यानें सांगितलें आहे त्याचें हें उत्तर आहे.

शिवाय या वाक्याचा जीव हा विषय आहे किंवा ब्रह्म हा विषय आहे याविषयीं वाद करण्याचें कारण नाहीं. कारण, या वाक्यांत जीवाचा उल्लेख केला आहे असें जरी मानलें तरी तो उल्लेख निराळ्या कामाकरितां आहे म्हणजे ब्रह्मज्ञान व्हावें याकरितां आहे असें जैमिनि आचार्यांचें मत आहे. त्यांचें हें मत कशावरून झालें आहे? प्रश्नो-त्तरावरून. अजातशत्रूनें निद्रित मनुष्याला जागें करून प्राण वगैरेंहून जीव भिन्न आहे असें बालाकीला ज्ञान करून दिल्यावर पुन्हां त्यानें जीवाहून भिन्न अशा वस्तूबद्दल (पुढील वाक्यांत) प्रश्न केलेला दृष्टीस पडतो:—' हे बालाकि! हा पुरुष कोठें निजला होता? हा पुरुष कोठें होता? हा पुरुष कोठून (परत) आला?' (कौ. ४।१९). आणि उत्तर देखील (या प्रश्नाला अनुरूप) असेंच दिलें आहे:—'जेव्हां (हा पुरुष) निजतो तेव्हां तो कोणतेंही स्वप्न पाहत नाहीं, त्या वेळीं तो ह्या प्राणा-शींच एक होतो ' वगैरे. तसेंच, ' या आत्म्यापासून सर्व प्राण आपआपल्या स्थाना-कडे (जाण्यास) निघतात; प्राणापासून देव आणि देवापासून लोक ' (कौ. ४। १९।२०). ' सुषुप्तिकालीं जीव परब्रह्माशीं[1] एक होतो, व परब्रह्मापासून प्राण वगैरे (सर्व) जग उत्पन्न होतें ' असा वेदान्तांचा सिद्धांत आहे. तेव्हां यावरून ज्याचे ठिकाणीं हा जीव ज्ञानशून्यतारूप आणि स्वच्छतारूप निद्रा घेतो म्हणजे जेथें ह्या जीवाला उपाधींनीं उत्पन्न केलेलीं जीं विशेष प्रकारचीं ज्ञानें तद्रहित स्वरूप प्राप्त होतें, आणि ज्यापासून तो परत येतो म्हणजे त्या निद्रेचा भंग होतो तोच परमात्मा येथें ' जाणावयास योग्य' म्हणून सांगितला आहे असें समजतें. शिवाय, एका शाखेचे म्हणजे वाजसनेयि—शाखेचे लोक या बालाकि आणि अजातशत्रु यांच्या संवादामध्येंच जीवाचा 'विज्ञानमय' या शब्दानें स्पष्ट निर्देश करून परमात्मा जीवाहून भिन्न आहे असें (पुढील) प्रश्नांत सुचवतात:— ' जो हा विज्ञानमय पुरुष तो कोठें होता? तो कोठून (परत) आला ' (बृ. २।१।१६). तसेंच उत्तरामध्येंही हीच गोष्ट सुचविली आहे:— 'जें हृदयाच्या आंत आकाश आहे त्यामध्यें (हा विज्ञानमय जीव) निद्रा घेतो ' (बृ. २।१।१७). आतां, 'आकाश' हा शब्द परमात्मा या अर्थाचा वाचक आहे असें ' ह्या (हृदया—)च्या आंत सूक्ष्म आकाश आहे ' (छां. ८।१।१) या वाक्यावरून समजतें. पुढें येथें ' हे सर्व आत्मे त्या आत्म्यापासून निघतात' (बृ. २।१।२०) या वाक्यांत सोपाधिक आत्मे[2] निराळ्या (आत्म्यां[3]—) पासून निघतात असें सांगून परमात्माच (सर्वांचें) कारण आहे असें ते लोक सुचवतात. निद्रित मनुष्याला जागा करून प्राण वगैरेंहून जीव भिन्न आहे असें जें (अजातशत्रूनें येथें) सांगितलें आहे तें ' प्रकृत

१. परब्रह्माशीं.

२. निरनिराळे जीवात्मे.

३. निरुपाधिक ब्रह्मापासून.

वाक्याचा प्राण हा विषय आहे ' या मताचेंही खंडन करण्याला एक ज्यास्त प्रमाण आहे. (१८)

[आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें एकोणिसाव्या सूत्रापासून बाविसाव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू. १९) बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें ' पतीच्या मनोरथाकरितां कांहीं आपल्याला पति प्रिय होत नाहीं, तर आपल्या मनोरथाकरितांच पति प्रिय होतो ' इत्यादि सांगून शेवटीं ' ज्या आत्म्याकरितां हें सर्व प्रिय होतें, तो आत्मा पहावा, त्याचें श्रवण करावें ' असें वर्णन केलें आहे. ह्या ठिकाणीं आत्मा म्हणजे जीवात्मा घ्यावा, किंवा परमात्मा घ्यावा,असा संशय येतो. कारण, ज्याला हे सर्व प्रिय होतें असें म्हटल्यावरून 'हा जीवात्मा असावा' असें वाटतें. आणि ह्या परमात्म्याच्या ज्ञानानें हें सर्व ज्ञात होतें, असें पुढें म्हटलें आहे त्यावरून 'हा परमात्मा असावा' असें वाटतें. कारण, परमात्म्याचें ज्ञान झाल्याशिवाय ह्या सर्वांचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, हा जीवात्माच असावा. कारण, ज्याला ' हें सर्व प्रिय होतें ' असें जें पूर्वी म्हटलें आहे त्या ठिकाणीं तर जीवात्म्याचाच उपक्रम केला आहे असें मानलें पाहिजे. कारण, कोणतीही गोष्ट प्रिय होणें म्हणजे ती सुखाकरितांच प्रिय होत असते. आणि तें सुख तर जीवात्म्याचाच शरीर व इंद्रियें यांच्याशीं संबंध असल्यामुळें त्याचाच धर्म होय. तेव्हां त्याच्या पुढच्याच वाक्यांत 'आत्मा पहावा ' असें जें म्हटलें आहे, त्या ठिकाणीं 'आत्मा' या शब्दानें पूर्वी वर्णिलेल्या जीवात्म्याहून दुसरा कसा घेतां येईल ? तसेंच मध्येंही ' हें परमात्मरूप मोठें भूत ह्या शरीराबरोबर उत्थित होऊन (म्हणजे जीवपणाप्रत प्राप्त होऊन) त्या शरीराच्या मागोमाग नष्ट होतें ' असें म्हटलें आहे. आतां, जर ह्या प्रकृत वाक्यामध्यें जीवात्म्याचें ग्रहण करावयाचें नसतें, तर मध्यें जें हें परमात्म्याला जीवावस्था प्राप्त झाल्याचें वर्णन केलें आहे तें केलें नसतें. तसेंच, शेवटींही ' ज्ञात्याला कशानें जाणावें ' ह्या वाक्यामध्यें ' ज्ञाता ' या शब्दानें जीवाचेंच ग्रहण केलें आहे. तेव्हां ह्या प्रकरणाच्या आरंभीं, मध्यें आणि शेवटीं जीवात्म्याचेंच ग्रहण केलें असल्यामुळें या प्रकृत वाक्यामध्यें आत्मा म्हणजे जीवात्माच घ्यावा असें सिद्ध झालें. आतां जरी ह्या आत्म्याच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें हें म्हणणें संभवत नाहीं तरी तें गौण रीतीनें लावितां येईल. कारण, जीवात्मा हा भोक्ता असल्यामुळें त्याचें ज्ञान झाल्याशिवाय इतर सर्व भोग्य वस्तूंचें ज्ञान झालें तरी त्याचा कांहीं उपयोग नाहीं. तेव्हां जीवात्म्याचें ज्ञान झालें तरच सर्व वस्तूंचें ज्ञान झाल्यासारखें होत आहे. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, एकंदर ह्या प्रकरणाचा संदर्भ पाहिला असतां ' आत्मा पहावा ' ह्या वाक्यामध्यें आत्मा म्हणजे परमात्माच होय. कारण, आत्मा पहावा हा उपदेश याज्ञवल्क्यानें मैत्रेयीला केला आहे. आणि तिनें तर ' ज्याच्या योगानें मी अमर होईन तेंच मला सांगा ' असें पूर्वी सांगितलें आहे. आतां, जर ' याज्ञवल्क्यानें त्या मैत्रेयीला जीवात्म्याचा उपदेश केला ' असें म्हणावें, तर त्या जीवात्म्याच्या ज्ञानानें मैत्रेयी अमर कशी होणार तें सांगतां येत नाहीं. कारण ' परमात्म्यावांचून इतर सर्व वस्तूंचें ज्ञान झालें तरी अमर होत नाहीं ' असें श्रुतीस्मृतींवरून सिद्ध होतें.

---

४. या मतीं सूत्र असें लावावें:—परंतु प्राणाचा उल्लेख निराळ्या कामाकरितां (म्हणजे ब्रह्मज्ञानाकरितां) आहे असें जैमिनि म्हणतो. कारण प्रश्नोत्तरावरून (या भागाचा ब्रह्म हाच विषय आहे असें समजतें). शिवाय एका शाखेचे लोक (प्राणाहून जीव भिन्न आहे असें म्हणून प्राण हा या भागाचा विषय नाहीं असें सुचवितात).

शिवाय ' ह्या आत्म्याच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' असें जें म्हटलें आहे त्यावरूनही हा परमात्माच घेतला पाहिजे. आतां, हें म्हणणें पूर्वपक्ष्यानें सांगितल्याप्रमाणें गौण रीतीनें मात्र लावतां येत नाहीं. कारण ह्याचेंच पुढें जें स्पष्टीकरण केलें आहे त्यामध्यें ' ह्या जगामध्यें आत्म्यावांचून दुसरें कांहींच नाहीं, हें सर्व एक ब्रह्म आहे ' असा सिद्धांत सांगून 'आत्म्याच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' हें सिद्ध केलें आहे. तसेंच ' ऋग्वेद वगैरे ह्याचेच श्वासोच्छ्वासरूप आहेत ' ह्या म्हणण्यावरूनही हा परमात्माच घेतला पाहिजे. तसेंच ' हा आत्मा ह्या सर्व प्रपंचाचें लयस्थान आहे ' असें पुढें सांगितलें आहे. त्यावरूनही हा परमात्माच घेतला पाहिजे. आतां ' ज्याला हें सर्व प्रिय होतें असें जें म्हटलें आहे, तें चिन्ह जीवात्म्यालाच संभवतें, परमात्म्याला संभवत नाहीं ' असें जें पूर्वपक्ष्यानें सांगितलें आहे, त्याचें उत्तर आश्मरथ्य, औडुलोमि आणि काशकृत्स्न या तिघांनीं तीन तऱ्हांनीं दिलें आहे तें असें :—(सू. २०) आश्मरथ्याचें मत असें आहे कीं, जसा मृत्तिकेचा घट हा विकार आहे, तसा जीवात्मा हा परमात्म्याचा विकार आहे. आतां मृत्तिका याच अंशावर दृष्टि ठेवून पाहिलें तर घट उत्पन्न होण्यापूर्वींही मृत्तिकाच आहे, आणि घट उत्पन्न झाल्यानंतरही मृत्तिकाच आहे; तेव्हां मृत्तिका आणि घट ह्यांमध्यें अभेद आहे. आतां घट हें नांव आणि त्याचें रूप (आंतून पोकळ असा वाटोळा आकार) ह्या अंशावर दृष्टि ठेवून पाहिलें तर घट उत्पन्न होण्यापूर्वीं मृत्तिकेला हें नांव व रूप नाहीं, आणि घट उत्पन्न झाल्यानंतर हें नांव व रूप आहे; तेव्हां मृत्तिका आणि घट यांमध्यें भेद आहे. अशा दोन तऱ्हांनीं कार्य आणि कारण यांमध्यें भेदही आहे आणि अभेदही आहे. तेव्हां परमात्म्याचें जीवात्मा हें कार्य असल्यामुळें जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेद आहे, आणि अभेदही आहे. त्यांपैकीं अभेद घेतला म्हणजे जीवात्म्याचें चिन्ह परमात्म्यालाही लावितां येतें. शंका :—जरी अशा रीतीनें जीवात्म्याचें चिन्ह परमात्म्याला लावतां आलें, तरी ह्या प्रकरणामध्यें जीवात्मा विवक्षित नसतां जीवात्म्याचें चिन्ह मुद्दाम येथें कां सांगितलें ? उत्तर :—असें सांगण्याचा हेतु इतकाच कीं, जीवात्मा व परमात्मा यांमध्यें अभेदही आहे हें लोकांच्या ध्यानांत यावें. कारण, भेदाचा अनुभव सर्वांनाच आहे. पण अभेद कोणाच्या ध्यानांत सहसा येत नाहीं; आणि अभेद ध्यानांत आल्याशिवाय ' परमात्म्याच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' ही पूर्वीं केलेली प्रतिज्ञा सिद्धीस जात नाहीं. कारण, भेद मानला तर परमात्म्याचें ज्ञान झालें तरी जीवात्म्याचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. (सू. २१) औडुलोमीचें मत असें आहे कीं, जोंपर्यंत जीवात्मा अज्ञानावस्थेमध्यें आहे, तोंपर्यंत जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेद आहे. कारण, परमात्म्याला नांव व रूप हीं नाहींत; आणि जीवात्म्याला आहेत. आतां जीवात्म्याला जें नांव व जें रूप आहे, तें त्याचें स्वतःचेंच आहे; औपाधिक आहे असें समजूं नये. कारण, ' ज्याप्रमाणें नद्या ह्या नांव व रूप टाकून समुद्रामध्यें मिळतात; त्याप्रमाणें ज्ञानी मनुष्य नांव व रूप टाकून परमात्म्याप्रत प्राप्त होतो ' असा मुंडक उपनिषदामध्यें दृष्टांत दिला आहे. आतां, जर या दृष्टांतामध्यें नद्यांना नांव व रूप हीं स्वतःचींच आहेत, तर दार्ष्टांतिक जो जीवात्मा, त्यालाही नांव व रूप हीं स्वतःचींच असलीं पाहिजेत. असो; अशा रीतीनें 'जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेद आहे ' असें सिद्ध झालें. आतां ' ज्ञान झाल्यानंतर अभेद आहे ' हें छांदोग्य उपनिषदावरून सिद्ध होतें. तेव्हां हा अभेद घेऊन जीवात्म्याचें चिन्ह परमात्म्याला लावलें. आतां ' जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेद आणि अभेद आहे ' ही गोष्ट जरी दोन्ही मतीं सारखीच आहे, तरी त्यामध्यें विशेष इतकाच कीं, आश्मरथ्याच्या मतीं भेद आणि अभेद हे दोन्ही नेहमींचे

आहेत; आणि औडुलोमीच्या मतीं कांहीं वेळपर्यंत भेद आहे, आणि नंतर अभेद होतो असें समजावें. (सू. २२) काशकृत्स्नाचें मत असें आहे कीं, मंत्र आणि ब्राह्मण यांवरून जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें अभेद सिद्ध होतो. तो घेऊन हें जीवात्म्याचें चिन्ह परमात्म्याला लावितां येतें. आतां जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेद मुळींच नाहीं; कारण, नांवरूपें हीं जीवात्म्याचीं स्वतःचीं नव्हेत, तीं औपाधिक आहेत. तसेंच, जीवात्मा हा परमात्म्याचा विकार नव्हे. जर विकार असता तर जशी श्रुतीमध्यें परमात्म्यापासून तेज वगैरेंची उत्पत्ति वर्णिली आहे, तशी जीवाची उत्पत्ति वर्णिली पाहिजे होती. तेव्हां 'जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें बिलकूल भेद नाहीं' असें काशकृत्स्नाचें मत आहे. आतां, जरी आश्मरथ्यानेंही जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें अभेद मानला आहे तरी 'प्रतिज्ञा सिद्ध होण्याकरितां येथें श्रुतीमध्यें अभेद घेतला आहे' असें तो आश्मरथ्य म्हणत असल्यावरून त्याला भेदही संमत आहे असें दिसून येतें. तो भेद त्याच्या मतीं 'जीवात्मा हें परमात्म्याचें कार्य आहे' असें मानल्यावरून सिद्ध होतो. औडुलोमीनें तर 'अज्ञानावस्थेमध्यें भेद आणि ज्ञानावस्थेमध्यें अभेद' असे दोन्ही स्पष्टच मानिले आहेत. तेव्हां काशकृत्स्नाचें मत सिद्धांताला धरून आहे. कारण श्रुतीमध्यें जागोजागीं अभेदाचेंच प्रतिपादन केलें आहे; आणि हें मत घेतलें तरच 'मी ब्रह्म आहें' अशा अनुभवानें 'जीवाला मोक्ष प्राप्त होतो' हें म्हणणें जुळतें. 'जीव हा परमात्म्याचें कार्य आहे' असें आश्मरथ्याचें मत घेतलें तर कार्याचा कारणाशीं संबंध झाला असतां कार्याचा नाश होत असल्यामुळें 'कोणाला मोक्ष प्राप्त होणार' हें सांगतां येत नाहीं. तसेंच 'जीवाला स्वतःचेंच नांव व रूप हीं आहेत' असें औडुलोमीचें मत घेतलें तर जीवाचा नाश झाल्याशिवाय त्या नांवरूपांचा नाश होत असल्यामुळें 'जीवाला मोक्ष प्राप्त होतो' हें म्हणणें जुळत नाहीं. तेव्हां 'जीवावर जें नांव व रूप हीं भासतात तीं त्या जीवाचीं स्वतःचीं नव्हेत; तर शरीर वगैरे उपाधींचीं आहेत' असें समजावें. तसेंच, 'जशा अग्नीपासून ठिणग्या उत्पन्न होतात, तसे परमात्म्यापासून जीव उत्पन्न होतात' अशा रीतीनें क्वचित् स्थळीं जी जीवांची उत्पत्ति सांगितली आहे, ती देखील त्याची स्वतःची नव्हे तर उपाधीचीच आहे असे समजावें. आतां 'परमात्मरूप मोठें भूत ह्या शरीराबरोबर उत्थित होऊन (म्हणजे जीवपणाप्रत प्राप्त होऊन) त्या शरीराच्या मागोमाग नष्ट होतें, मरणानंतर त्याला कोणत्याच प्रकारचें विशेष ज्ञान नाहीं' असें जें मध्यें परमात्म्याला जीवावस्था प्राप्त झाल्याचें वर्णन केलें आहे, त्यावरून 'ह्या प्रकृत वाक्यामध्यें जीवात्माच विवक्षित आहे' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे, त्याचें उत्तरही पूर्वीप्रमाणें तीन मतांनीं तीन तऱ्हांनीं देतां येतें. कारण 'परमात्म्याला जीवावस्था प्राप्त होते' असें सांगून जो येथें जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें अभेद दाखविला आहे, तो प्रतिज्ञा सिद्ध होण्याकरितांच होय असें आश्मरथ्याचें मत आहे. 'ज्ञानावस्थेमध्यें जीवात्मा आणि परमात्मा यांचा अभेद आहे तो घेऊन हें परमात्म्याला जीवावस्था प्राप्त होतें असें वर्णन केलें आहे' असें औडुलोमीचें मत आहे. 'जीवात्मा आणि परमात्मा यांचा अत्यंत अभेद असल्यामुळें हें वर्णन केलें आहे' असें काशकृत्स्नाचें मत आहे. शंकाः—'ह्या शरीराच्या मागोमाग नष्ट होतें' ह्या पुढील वाक्यावरून 'जीवाचा नाश होतो' हें सिद्ध होतें; मग ह्या श्रुतीनें जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें अभेद दाखविला आहे असें कसें म्हणतां ? उत्तरः—वरील श्रुतीवरून 'जीवाचा खरोखरीच नाश होतो' असें समजूं नये; तर शरीराचा नाश झाल्यामुळें ह्या जीवात्म्याचें विशेष प्रकारचें ज्ञान नष्ट होतें असा त्याचा अभिप्राय आहे. म्हणूनच श्रुतीमध्यें 'ह्या आत्म्याचा कधींही नाश होत नाहीं. फक्त शरीर व इंद्रियें यांच्याशीं झालेला संबंध मात्र सुटतो' असें पुढें स्पष्टच सांगितलें

आहे. ' जीवाचा नाश होत नाहीं ' असें मानलें म्हणूनच ' त्या शरीराच्या मागोमाग नष्ट होतें ' ह्या वाक्यापुढेंच ' मरणानंतर त्याला कोणत्याच प्रकारचें विशेष ज्ञान नाहीं ' असें म्हटलें आहे. जर जीवाचाच नाश होईल तर ' त्याला ज्ञान नाहीं ' हें म्हणणें संभवणार नाहीं. तेव्हां या पुढील वाक्यावरून मागील वाक्याचा अभिप्राय आम्हीं सांगितल्याप्रमाणेंच आहे असें सिद्ध होतें. आतां ' ज्ञात्याला कशानें जाणावें ' ह्या शेवटच्या वाक्यामध्यें ' ज्ञाता ' या शब्दानें जीवाचेंच ग्रहण केलें आहे असें जें पूर्वपक्ष्यानें सांगितलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण, ' जीवात्मा आणि परमात्मा एकच आहे ' असें जर काशकृत्स्नाच्या मतामध्यें सिद्ध केलें आहे, तर ' जीवाचेंच ग्रहण केलें आहे, परमात्म्याचें नाहीं ' असें कसें पूर्वपक्ष्याला म्हणतां येईल ? शिवाय " जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें (औपाधिक) भेद मानला तरी ' ज्ञात्याला कशानें जाणावें ' ह्या वाक्यामध्यें ' ज्ञाता ' या शब्दानें बद्ध असा जीवात्मा घेतांच येत नाहीं, तर मुक्त असा परमात्माच घेतला पाहिजे " असें ह्या वाक्याचा मागील संबंध पाहिला असतां स्पष्ट होतें. कारण, ज्याला ' मीच एक आत्मा दुसरें कांहींच नाहीं' असा अनुभव आला आहे म्हणजे जो मुक्त झाला आहे, त्याला घट पट वगैरे सर्व विषयांचा लय झाल्यामुळें विशेष प्रकारचें ज्ञान होत नाहीं असें पूर्वीं सांगितलें. त्यावर अशी शंका घेतली आहे:— जरी विषयांचा नाश झाला तरी आत्मा हा नित्यच आहे, तेव्हां त्याचेंच ज्ञान होण्याला काय हरकत आहे ? ह्या शंकेचें उत्तर ' ज्ञात्याला कशानें जाणावें ' हें दिलें आहे; व ह्या उत्तरावरून ' विशेष प्रकारचें ज्ञान नाहीं ' ही पूर्वीं सांगितलेली गोष्ट दृढ केली आहे. तेव्हां ज्ञान झाल्यानंतरचें जर हें वर्णन आहे, तर ह्या वर्णनामध्यें बद्ध असा जीवात्मा कसा घेतां येईल ? आतां मुक्ताला ज्ञाता असें जरी वास्तविक रीतीनें म्हणतां आलें नाहीं, तरी तें मुक्त होण्याच्या पूर्वीच्या अवस्थेच्या मानानें म्हटलें आहे असें समजावें. असो. एकंदरींत ' जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें वास्तविक भेद नाहीं ' हें काशकृत्स्नाचें मत बरोबर आहे. कारण, ह्याविषयीं बहुत ठिकाणच्या श्रुतिस्मृती प्रमाण आहेत. शिवाय, भेद मानणाऱ्यांची श्रुतीमध्यें निंदाही केली आहे. आश्मरथ्यानें जें ' जीवात्मा हा परमात्म्याचा विकार आहे ' असें मानलें आहे, त्याला बृहदारण्यक उपनिषदाशीं विरोध येतो. कारण, तेथें ' परमात्म्याला कोणताच विकार नाहीं ' असें सांगितलें आहे. शिवाय, जर जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेदही खरा असेल, तर मुमुक्षु लोकांना ' मीच ब्रह्म आहें ' असें जें निश्चयात्मक ज्ञान होतें तें होणार नाहीं. कारण, जेथें दोन्ही गोष्टी खऱ्या आहेत, तेथें एकीचाच निश्चय होत नाहीं. आणि श्रुतिस्मृतीवरून तर निश्चयात्मक ज्ञानच अत्यंत इष्ट आहे असें सिद्ध होतें. तेव्हां ' जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेद आहे ' असा उगीच आग्रह धरूं नये. जरी श्रुतीमध्यें अनेक ठिकाणीं अनेक नांवांनीं वर्णन केलें आहे, तरी ' तीं सर्व एकाचींच नांवें आहेत ' असें समजावें. शंका:—तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें ज्या आत्म्याचा गुहा असा आश्रय सांगितला आहे, तो जीवात्म्याहून निराळा असावा. कारण ' जीवात्म्याचा आश्रय शरीर आहे ' हें सर्वांना माहीतच आहे. उत्तर:—शरीरांतील पंचकोशाला येथें ' गुहा ' असें म्हटलें आहे, तेव्हां हें वर्णन जीवात्म्याचेंच आहे. शंका:—जर हें वर्णन जीवात्म्याचें आहे, तर त्या जीवात्म्याहून परमात्मा निराळा असावा. कारण, परमात्मा हा सर्वव्यापी असल्यामुळें तो या शरीरांतील गुहेमध्यें राहतो असें म्हणतां येत नाहीं. उत्तर:—शरीरामध्येंही परमात्माच आहे. कारण, ' शरीर उत्पन्न करून आपणच त्यामध्यें शिरला आहे ' असें तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें सांगितलें आहे. ' आतां जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेद आहे ' असा जे लोक उगीच

आग्रह धरितात, त्यांना वेदान्तवाक्यांचा खरा अर्थ न समजल्यामुळें आत्म्याचें खरें ज्ञान होत नाहीं व खरा मोक्ष मिळत नाहीं; आणि ते मोक्ष शब्दाचा अर्थ युक्तीला सोडून भलताच कांहीं तरी मानतात. तेव्हां तें कोणींही कबूल करूं नये.]

वाक्यान्वयात् ॥ १९ ॥

१९ भागाच्या संदर्भावरून ('आत्म्याचें श्रवण करावें' वगैरे वाक्यांमध्यें परमात्माच सांगितला आहे). (६)

बृहदारण्यकामधील मैत्रेयी-ब्राह्मणामध्यें[1] 'अगे! पतीवर प्रेम आहे म्हणून पति प्रिय नाहीं' असा उपक्रम करून पुढें असें म्हटलें आहे:—'अगे! सर्वांच्या इच्छे-करितां सर्व प्रिय नाहीं, तर आपल्या इच्छेकरितां सर्व प्रिय आहे. अगे मैत्रेयि! आत्मा पहावा; (त्याकरितां) त्याचें श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान करावें. अगे! आत्म्याच्या पाहण्यानें, श्रवणानें, मननानें, ज्ञानानें हें सर्व ज्ञात होतें' (बृ. २।४।५). आतां येथें असा संशय उत्पन्न होतो कीं हा जो आत्मा 'पाहणें', 'श्रवण करणें' वगैरेंचा विषय म्हणून सांगितला आहे तो कोण जीवात्मा आहे किंवा परमात्मा आहे. पण येथें संशयाचें कारण काय? (कारण असें आहे कीं पति, भार्या वगैरे) प्रिय वस्तूं-(चा निर्देश केल्या-) वरून ज्याला भोक्तृत्व आहे अशा जीवात्म्याचा (या भागांत) उपक्रम केला आहे असें सूचित होतें. त्यावरून या वाक्यांत जीवात्मा सांगितला आहे असें वाटतें. तसेंच, आत्म्याचें ज्ञान झाल्यानें सर्व (वस्तूं-) चें ज्ञान होतें असें सांगितल्यावरून या वाक्यांत परमात्मा सांगितला आहे असें वाटतें. मग तुझें काय म्हणणें आहे? माझें म्हणणें असें आहे कीं या वाक्यांत जीवात्मा सांगितला आहे. कशावरून? उपक्रमाच्या सामर्थ्यावरून. 'पति, भार्या, पुत्र, द्रव्य वगैरे जगांतील सर्व भोग्य वस्तू ह्या आत्म्याकरितां प्रिय होतात' ह्या वाक्यांत जो प्रिय वस्तूंचा निर्देश केला आहे त्यावरून श्रुतीनें ज्याला भोक्तृत्व आहे अशा जीवात्म्याचा उपक्रम केला आहे असें समजतें. नंतर या वाक्यांत 'आत्मा पहावा' वगैरे सांगितलें आहे; तेव्हां हें सांगणें (जीवात्म्याहून निराळ्या अशा) दुसऱ्या कोणत्या आत्म्यासंबंधानें संभवेल? तसेंच, या ब्राह्मणाच्या मध्यभागींही 'हें अनंत, अपार, आणि ज्ञानानें भरलेलें (परमात्मरूप) महाभूत ह्या भूतांपासून[2] उत्पन्न[3] होऊन त्यांच्या मागूनच नष्ट होतें. मेल्यानंतर कोणत्याच प्रकारचें विशेष ज्ञान नाहीं' (बृ. २।४।१२) या वाक्यांत 'पाहण्याचा विषय' या रूपानें सांगितलेलें जें प्रकृत (परमात्मरूप) महाभूत त्याची जीवात्मा या रूपानें पंचमहाभूतां-पासून उत्पत्ति सांगून जीवात्माच पाहण्याचा विषय आहे असें श्रुति दाखविते. तसेंच,

---

१. याज्ञवल्क्य आणि मैत्रेयी यांच्या संवादाला 'मैत्रेयी-ब्राह्मण' म्हणतात.

२. पंचमहाभूतात्मक शरीरापासून.

३. जीव-रूपानें प्रगट होऊन.

' अगे ! ज्ञात्याला कशानें जाणावें ? ' या वाक्यांत (ज्ञाता या) कर्तृवाचक शब्दानेंच या भागाचा उपसंहार करून जीवात्माच येथें सांगितला आहे असें श्रुति दाखविते. तेव्हां, यावरून आत्म्याचें ज्ञान झाल्यानें सर्व वस्तूंचें ज्ञान होतें असें जें म्हटलें आहे तें, सर्व भोग्य वस्तू भोक्ता (जो जीव त्या–) करितांच असल्यामुळें गौण रीतीनें म्हटलें आहे असें समजावें. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—या वाक्यांत परमात्माच सांगितला आहे. कशावरून ? या भागाच्या अवयवभूत वाक्यांचा पूर्वापर–संबंध पाहिला असतां त्यांचा परमात्मा हाच विषय आहे असें दिसून येतें. कसें दिसून येतें तें सांगतोंः— ' द्रव्यानें अमरत्व (मिळण्या–) ची आशा नाहीं ' (बृ. २।४।२) असें याज्ञवल्क्यापासून ऐकून (मैत्रेयी म्हणाली) ' ज्याच्या योगानें मी अमर होत नाहीं तें घेऊन मीं काय करावें ? (अमरत्वाचें साधन) असें जें समर्थांना माहीत आहे तेंच मला सांगावें ' (बृ. २।४।३). नंतर याज्ञवल्क्यानें अमरत्वाची इच्छा करणाऱ्या मैत्रेयीला आत्मज्ञानाचा उपदेश केला. आतां परमात्म्याच्या ज्ञानावांचून अमरत्व (प्राप्त होत) नाहीं असें श्रुती आणि स्मृती म्हणतात. तसेंच, आत्म्याचें ज्ञान झाल्यानें सर्व (वस्तूं–) चें ज्ञान होतें असें जें म्हटलें आहे तें, ' आत्म्याचें ज्ञान ' म्हणजे ' जगाचें आदिकारण जें ब्रह्म त्याचें ज्ञान' असें घेतल्यावांचून मुख्य रीतीनें संभवत नाहीं. आतां, तें गौण रीतीनें म्हटलें आहे असेंही मानतां येत नाहीं. कारण आत्म्याचें ज्ञान झाल्यानें सर्वांचें ज्ञान होतें अशी प्रतिज्ञा करून पुढें ' जो आत्म्याहून ब्राह्मण-(जाति) भिन्न आहे असें पाहतो त्याला ती ब्राह्मण-(जाति) टाकते ' (बृ. २।४।६) या वाक्यांत याच गोष्टीचें उपपादन केलें आहे. या वाक्यांत ब्राह्मण, क्षत्रिय वगैरे जातींनीं युक्त अशा जगाला ' आत्म्याहून भिन्न ' म्हणजे आत्म्याशिवाय स्वतंत्र रीतीनें अस्तित्व आहे असें जो (चुकीनें) पाहतो त्या चुकीनें पाहणाऱ्या (मनुष्या–) ला तेंच चुकीनें पाहिलेलें ब्राह्मण, क्षत्रिय वगैरे जातींनीं युक्त जग टाकतें असें सांगून ' जगामध्यें भेद आहे ' या मताचें खंडन केलें आहे. आणि नंतर लागलींच ' जें हें सर्व आहे तो आत्माच होय ' (बृ. २।४।६) या वाक्यांत जगांतील वस्तुमात्र आत्म्याहून भिन्न नाहींत असें मत प्रदर्शित केलें आहे. ' दुंदुभि ' वगैरे दृष्टांतांच्या योगानेंही याच मताचें पुष्टीकरण केलें आहे. तसेंच, ' ज्याला ऋग्वेद (वगैरे म्हणतात) तो या महाभूताचा (केवळ)

---

४. ' जीवात्मा हा भोक्ता आहे व भोक्त्याच्या द्वारानेंच सर्व भोग्य वस्तूंचें ज्ञान होतें ' या अभिप्रायानें ' जीवात्म्याचें ज्ञान झालें असतां सर्व वस्तूंचें ज्ञान होतें ' असें गौण रीतीनें म्हटलें आहे.

५. आपणाला.

६. तेव्हां याज्ञवल्क्यानें ज्या आत्म्याच्या ज्ञानाचा उपदेश केला आहे तो परमात्माच आहे असें मानलें पाहिजे.

७. ज्याप्रमाणें ब्राह्मण, क्षत्रिय वगैरे निरनिराळे आहेत तरी ते सर्व सामान्यतः मनुष्यच होत; म्हणून मनुष्याच्या (मनुष्यत्वरूप) सामान्य स्वरूपाहून निराळें असें त्यांचें विशेष स्वरूप

श्वासोच्छ्वास होय ' (बृ. २।४।१०) या वाक्यांत प्रकृत आत्माच नामरूप आणि कर्मरूप सृष्टीचें कारण आहे असें सांगून तो आत्मा परमात्माच होय असें दाखविलें आहे. तसेंच लयस्थानाच्या वर्णनामध्यें (बृ. २।४।११) देखील ' विषय, इंद्रियें आणि अंत:करण यांसहवर्तमान जगाचें जें लयस्थान तें, ज्याला आंत नाहीं, ज्याला बाहेर नाहीं, जो पूर्ण, जो ज्ञानानें भरलेला असा आत्माच आहे ' असें सांगून तो आत्मा परमात्माच होय असें दाखविलें आहे. तेव्हां ' पाहणें वगैरेंचा विषय ' म्हणून जो येथें सांगितला आहे तो परमात्माच होय असें सिद्ध होतें. (१९)

आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं प्रिय वस्तूंचा निर्देश केल्यावरून जीवात्म्याचा उपक्रम केला आहे असें समजतें, व त्यावरून प्रकृत वाक्यामध्यें जीवात्माच ' पाहणें वगैरेंचा विषय ' म्हणून सांगितला आहे, त्यावर आमचें उत्तर:—

प्रतिज्ञासिद्धेर्लिङ्गमाश्मरथ्यः ॥ २० ॥

२० (पाहण्याचा विषय म्हणून जीवात्मा सांगितला आहे ही गोष्ट) प्रतिज्ञासिद्धीचें चिन्ह आहे (असें) आश्मरथ्य (म्हणतो). (६)

' आत्म्याचें ज्ञान झालें असतां सर्व (वस्तूं-) चें ज्ञान होतें ' (बृ. २।४।५) ' हें जें सर्व आहे तो हा आत्माच होय ' (बृ. २।४।६) अशी येथें प्रतिज्ञा केली आहे. आतां " प्रिय (वस्तूं—) च्या निर्देशानें सुचविलेला जीवात्मा ' पाहणें वगैरेंचा विषय ' म्हणून सांगितला आहे " या चिन्हावरून वरील प्रतिज्ञा सिद्ध होते असें सूचित होतें. जर जीवात्मा परमात्म्याहून भिन्न असेल तर परमात्म्याचें ज्ञान झालें तरी जीवात्म्याचें ज्ञान होणार नाहीं. तेव्हां, अशा रीतीनें ' एकाचें ज्ञान झालें असतां सर्वांचें ज्ञान होतें ' या प्रतिज्ञेचा भंग होईल. म्हणून प्रतिज्ञा सिद्ध होण्याकरितां जीवात्मा आणि परमात्मा अभिन्न आहेत या अभिप्रायानें श्रुतीनें जीवात्म्याचा उपक्रम केला आहे असें आश्मरथ्य–(नामक) आचार्यांचें मत आहे. (२०)

ग्रहण करतां येत नाहीं, त्याप्रमाणें जरी निरनिराळ्या नगाऱ्यांचे (दुंदुभींचे) नाद निरनिराळे आहेत तरी ते सर्व सामान्यत: नगाऱ्याचेच नाद होत; म्हणून नगाऱ्याच्या सामान्य नादाहून निराळे असे त्या निरनिराळ्या नगाऱ्यांचे विशेष नाद ग्रहण करतां येत नाहींत. तसेंच, जग जरी अनेक प्रकारचें आहे तरी तें सामान्यत: ब्रह्मस्वरूपींच आहे म्हणून ब्रह्माच्या सामान्य स्वरूपाहून निराळें असें जगाचें विशेषरूप ग्रहण करतां येत नाहीं. वगैरे शब्दानें शंख, वीणा वगैरेंचे नाद घ्यावे.

१. आश्मरथ्याचें मत येणेंप्रमाणें:—ज्याप्रमाणें अग्नीपासून निघालेल्या ठिणग्या अग्नीपासून अगदीं भिन्न नाहींत, कारण त्या अग्निस्वरूपी असतात, तसेंच त्या ठिणग्या

उत्क्रमिष्यत एवंभावादित्यौडुलोमिः ॥ २१ ॥

२१ पुढें निघून जातांना तसा होतो म्हणून (जीवात्म्याचा 'परमात्म्याशीं अभिन्न' या रूपानें उपक्रम केला आहे) असें औडुलोमि (म्हणतो). (६)

देह, इंद्रियें, मन, बुद्धि वगैरे अनेक उपाधींच्या संबंधामुळें कलुषित झालेला जीवात्मा जेव्हां ज्ञान आणि ध्यान वगैरे साधनांच्या अनुष्ठानानें स्वच्छ होऊन पुढें देह वगैरे कार्यसमूहापासून निघून जातो तेव्हां तो परमात्म्याशीं ऐक्य पावूं शकतो म्हणून '(परमात्म्याशीं) अभिन्न' या रूपानें श्रुतीनें जीवात्म्याचा उपक्रम केला आहे असें औडुलोमिनामक आचार्यांचें मत आहे श्रुतिही अशीच आहे:—'हा स्वच्छ पुरुष ह्या शरीरापासून निघून उत्कृष्ट ज्योतीप्रत प्राप्त होऊन स्वतःच्या रूपानें प्रकट होतो' (छां. ८।१२।३). क्वचित् स्थळीं नामरूपें जीवाचे ठिकाणीं देखील (खऱ्या रीतीनें) राहतात असें नदीच्या दृष्टांतानें सुचविलें आहे:—'ज्याप्रमाणें वाहणाऱ्या नद्या (आपआपलीं) नामरूपें टाकून देऊन समुद्रामध्यें अस्त पावतात, त्याप्रमाणें विद्वान् मनुष्य नामरूपांपासून मुक्त होऊन पराहून पर असा जो दिव्य पुरुष त्याप्रत प्राप्त होतो' (मुं. ३।२।८). (या मंत्राचा अर्थ असा:—) ज्याप्रमाणें जगामध्यें नद्या स्वतःचींच नामरूपें टाकून देऊन समुद्राप्रत प्राप्त होतात, त्याप्रमाणें जीव देखील स्वतःचींच नाम रूपें टाकून देऊन पर अशा पुरुषाप्रत प्राप्त होतो. दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक यांच्यामध्यें साम्य राखण्याकरितां या मंत्राचा असाच अर्थ केला पाहिजे[3]. (२१)

अग्नीपासून अगदीं अभिन्नही नाहींत; कारण जर त्या तशा असतील तर त्या अग्नीपासून व एकमेकींपासून भिन्न आहेत असें ओळखतां येणार नाहीं. त्याप्रमाणेंच ब्रह्मापासून उत्पन्न झालेले जीव ब्रह्मापासून भिन्न नाहींत; कारण ते जर तसे असतील तर मग ते चेतनस्वरूपी होणार नाहींत. तसेंच, ते ब्रह्मापासून अगदीं अभिन्नही नाहींत; कारण जर ते तसे असतील तर ते एकमेकांपासून भिन्न आहेत असें ओळखतां येणार नाहीं. शिवाय, ब्रह्म आणि ते एकच असतील तर ते ब्रह्माप्रमाणेंच सर्वज्ञ असल्यामुळें त्यांना शास्त्राचा उपदेश करणें व्यर्थ होईल. यावरून जीव हे ब्रह्मापासून कांहीं बाबतींत भिन्न आहेत व कांहीं बाबतींत अभिन्न आहेत असें मानलें पाहिजे. या मताला 'भेदाभेदवाद' असें म्हणतात. (भा०).

१. तेव्हां मोक्षापूर्वीं जीवात्मा आणि परमात्मा हे भिन्न आहेत असेंच औडुलोमीचें मत आहे. पांचरात्रिकांचें मतही असेंच आहे. या मताला 'सत्य-भेद-वाद' असें म्हणतात.

२. वरील टीपेमध्यें सांगितलेला भेद औपाधिक नव्हे, खराच आहे असें या वाक्यांत प्रतिपादन केलें आहे. ज्याअर्थीं जीवाला स्वतःचींच नांवरूपें आहेत आणि परमात्म्याला तीं मुळींच नाहींत त्याअर्थीं जीव आणि परमात्मा यांमधील भेद खरा आहे असें मानलें पाहिजे.

३. जशीं नद्यांना स्वतःचीं नांवरूपें आहेत तशींच जीवाला देखील स्वतःचींच नांवरूपें आहेत असें मानलें पाहिजे असा या मंत्राचा अभिप्राय आहे.

अवस्थितेरिति काशकृत्स्नः ॥ २२ ॥

२२ (परमात्माच जीवात्म्याच्या स्थितींत) राहत असल्यामुळें (जीवात्म्याचा 'परमात्म्याशीं अभिन्न' या रूपानें उपक्रम केला आहे) असें काशकृत्स्न (म्हणतो). (६)

ह्याच परमात्मा ह्या जीवात्म्याच्या स्थितींत देखील राहत असल्यामुळें जीवात्म्याचा 'परमात्म्याशीं अभिन्न' या रूपानें जो श्रुतीनें उपक्रम केला आहे तो बरोबर आहे असें काशकृत्स्न–(नामक) आचार्यांचें मत आहे. 'ह्या जीवरूप आत्म्याच्या द्वारानें (त्या भूतांमध्यें) प्रवेश करून मला नामरूपें व्यक्त करूं दे' (छां. ६।३।२) इत्यादि ब्राह्मणामध्यें देखील परमात्माच जीवाच्या स्थितींत राहतो असें दर्शविलें आहे. 'ज्ञानी (आत्मा) सर्व रूपें उत्पन्न करून आणि सर्व नामें तयार करून (व त्यांमध्यें प्रवेश करून त्या त्या रूपांना त्या त्या नांवांनीं) हांका मारीत बसतो' (तै. ३।१२।७) इत्यादि मंत्रांतही हीच गोष्ट सांगितली आहे. शिवाय, जेथें 'तेज वगैरे महाभूतें उत्पन्न झालीं आहेत' असे सांगितलें आहे, तेथें जीव उत्पन्न झाला आहे असें निराळें सांगितलें नाहीं. म्हणून जीव हा परमात्म्याहून भिन्न परमात्म्याचा विकार आहे असें मानतां येत नाहीं. जीव म्हणजे विकार न पावलेला परमेश्वरच होय, कोणी निराळा नव्हे असें काशकृत्स्न आचार्यांचें मत आहे. आश्मरथ्य आचार्यांच्या मतीं जरी जीव आणि परमात्मा एक आहेत तरी "पाहण्याचा इ०" (१।४।२०) या सूत्रांत त्या दोघांना परस्परांची अपेक्षा आहे असें सांगितल्यावरून त्या दोघांमध्यें कांहींएक प्रकारचा कार्यकारणभाव त्यांना विवक्षित आहे असें दिसून येतें. औडुलोमि आचार्यांच्या मतीं तर जीव आणि परमात्मा यांचेमधील भेद आणि अभेद अवस्था-भेदांवर अवलंबून आहेत असें स्पष्टच दिसतें. यांपैकीं काशकृत्स्नाचें मत श्रुतीला अनुसरून आहे असें समजतें. कारण 'तें तूं आहेस' इत्यादि वाक्यांवरून जें मत प्रतिपादन करणें श्रुतीला इष्ट आहे त्याच मताचा काशकृत्स्नानें अंगीकार केला आहे. हें (मत) मानलें तरच 'आत्म्याच्या ज्ञानापासून अमरत्व प्राप्त होतें' हें म्हणणें जुळेल. जीव हा परमात्याचें कार्य आहे असें मानलें तर कार्याचा कारणाशीं संबंध झाला असतां कार्याचा नाशच होईल. मग

---

१. संसारावस्थेमध्यें जीव आणि परमात्मा हे एकच आहेत असें काशकृत्स्नाचें मत आहे. या मताला 'अभेदवाद' असें म्हणतात.

२. 'प्रतिज्ञा सिद्ध होण्याकरितां श्रुतीमध्यें जीव आणि परमात्मा हे अभिन्न आहेत असें सांगितलें आहे' असें कारण आश्मरथ्यानें अभेद–पक्ष घेण्याला दाखविलें आहे यावरून त्याच्या मनामध्यें भेद-पक्षही असावा असें सिद्ध होतें. तो भेद जीव आणि परमात्मा यांमध्यें कार्यकारणभाव आहे असें मानलें म्हणजेच मानतां येतो असें त्यांचें मत आहे.

३. म्हणजे अज्ञानावस्थेमध्यें भेद आणि ज्ञानावस्थेमध्यें अभेद आहे असें.

‘ आत्म्याच्या ज्ञानापासून अमरत्व प्राप्त होतें ’ हें म्हणणें जुळणार नाहीं. याच कारणाकरितां नामरूपें जीवाचे ठिकाणीं (खऱ्या रीतीनें) राहूं शकत नाहींत, तर उपाधींच्या ठिकाणीं राहूं शकतात; व तीं जीवांचे ठिकाणीं राहतात असें केवळ गौण रीतीनें म्हटलें आहे असें समजलें पाहिजे; आणि याच कारणाकरितां अग्नीच्या ठिणग्यांचें उदाहरण देऊन जी जीवांची उत्पत्ति श्रुतीमध्यें क्वचित् स्थळीं सांगितली आहे, ती देखील उपाधींचीच सांगितली आहे असें समजावें. आतां आणखी जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं ‘ पाहण्याचा विषय जें प्रकृत महाभूत (ब्रह्म) तेंच जीवरूपानें भूतांपासून निघतें असें दाखवून श्रुतीनें जीवच पाहण्याचा विषय आहे असें दाखविलें आहे ’ त्याचें उत्तर देखील या तीन सूत्रांतच दिलें जाईल अशा रीतीनें हीं तीन सूत्रें लावावीं. ‘ (भूतांपासून महाभूताचें जीवरूपानें निघणें हें) प्रतिज्ञासिद्धीचें चिन्ह (आहे असें) आश्मरथ्य (म्हणतो) ’ (अ. १ पा. ४ सू. २०). या ठिकाणीं अशी प्रतिज्ञा केली आहे:—‘ आत्म्याचें ज्ञान झालें असतां या सर्व (वस्तूं-) चें ज्ञान होतें. ’ तसेंच ‘ हें जें सर्व आहे तो हा आत्माच होय. ’ या वाक्यांत ‘ ज्याअर्थीं हें सर्व नामरूपकर्मात्मक जग एकापासूनच उत्पन्न होतें व एकामध्येंच लय पावतें त्याअर्थीं तें सर्व जग आत्मरूपच होय; व म्हणून आत्म्याच्या ज्ञानानें सर्व जगाचें ज्ञान होतें ’ अशा रीतीनें वरील प्रतिज्ञेची उपपत्ति केली आहे. तसेंच ‘ दुंदुभि ’ वगैरे दृष्टांतांच्या योगानें कार्य हें कारणाहून भिन्न नसतें ही गोष्ट सिद्ध करून श्रुतीनें वरील प्रतिज्ञेचीच उपपत्ति केली आहे. आतां, ‘ हें महाभूत (ब्रह्म) जीवरूपानें भूतापासून निघतें ’ हें जें चिन्ह सांगितलें आहे त्यावरून वरील प्रतिज्ञेचीच सिद्धि सूचित होते असें आश्मरथ्य आचार्यांचें मत आहे. कारण, जीव आणि परमात्मा हे एक असतील तरच ‘ एकाचें ज्ञान झालें असतां सर्व वस्तूंचें ज्ञान होतें ’ ही प्रतिज्ञा सिद्ध होईल. “ पुढें निघून जातांना तसा होतो म्हणून (जीव ‘ परमात्म्याशीं एक ’ या रूपानें वर्णिला आहे असें) औडुलोमि (म्हणतो) ” (अ. १ पा. ४ सू. २१). शरीरांतून पुढें निघून जातांना जीव ज्ञान, ध्यान वगैरे (साधनांच्या) सामर्थ्यामुळें शुद्ध होऊन परमात्म्याशीं एक होऊं शकतो म्हणून तो ‘ परमात्म्याशीं एक ’ या रूपानें वर्णिला आहे असें औडुलोमि आचार्यांचें मत आहे. (‘ परमात्माच जीवास्थितींत) राहतो म्हणून (जीव परमात्म्याशीं एक या रूपानें वर्णिला आहे) असें काशकृत्स्न (म्हणतो) ’ (अ. १ पा. ४ सू. २२). हाच परमात्मा जीवास्थितींत देखील राहूं शकत असल्यामुळें जीव ‘ परमात्म्याशीं एक ’ या रूपानें वर्णिला आहे असें काशकृत्स्न आचार्यांचें मत आहे.

---

४. कारण, जीवरूप कार्याचा नाश झाला असतां अमरत्व म्हणजे मोक्ष कोणाला मिळणार तें सांगतां येत नाहीं.

५. हे दृष्टान्त पुढील (१।४।२३) सूत्रामध्यें सांगितले आहेत ते पहावे.

शंका:—‘ ह्या भूतांपासून निघून ह्यांच्या मागूनच नष्ट होतो; मरणानंतर त्याला कोणत्याही प्रकारचें विशेष ज्ञान नाहीं ’ या वाक्यांत (जीवाचा) नाश होतो असें म्हटलें आहे. मग तुम्ही या वाक्यांत जीव आणि परमात्मा यांचें ऐक्य वर्णिलें आहे असें कसें म्हणतां ? उत्तर:—हा दोष आमचेवर येत नाहीं. कारण, या वाक्यांत (जीवाचा) नाश होतो असें जें म्हटलें आहे तें (जीवाच्या) विशेष ज्ञानाचा नाश होतो या अभिप्रायानें म्हटलें आहे, जीवाचा नाश होतो या अभिप्रायानें म्हटलें नाहीं. कारण पुढें ‘ मरणानंतर (त्याला) विशेष ज्ञान नाहीं असें सांगूनच मला भगवंतांनीं भ्रमांत पाडलें आहे ’ या (मैत्रेयीच्या) आक्षेपानंतर श्रुतीनेंच स्वत: निराळी गोष्ट पुढील वाक्यांत सांगितली आहे:– ‘ अगे ! मी भ्रामक असें कांहींच बोलत नाहीं. अगे ! हा आत्मा अविनाशी आहे; याचा उच्छेद होत नाहीं, फक्त याचा मात्रांशीं संबंध सुटतो ’ (बृ. ४।४।१३). या श्रुतीचा अर्थ असा: कूटस्थनित्य असाच हा ज्ञानपरिपूर्ण आत्मा आहे; याचा नाश होऊं शकत नाहीं. विद्येच्या योगानें याचा फक्त मात्रांशीं म्हणजे अविद्येनें उत्पन्न केलेलीं जीं महाभूतें आणि इंद्रियें त्यांच्याशीं संबंध सुटतो. संबंध सुटल्यावर त्यावर अवलंबून असलेलें जें विशेष ज्ञान तें नष्ट होतें. आणि म्हणून ‘ मरणानंतर (त्याला) विशेष ज्ञान नाहीं ’ असें श्रुतींत म्हटलें आहे. आतां, आणखी जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं ‘ अगे ! ज्ञात्याला कशानें जाणावें ? ’ या वाक्यांत (ज्ञातृ) या कर्तृवाचक शब्दानें जीवाचा उपसंहार केल्यावरून जीवच पाहण्याचा विषय म्हणून सांगितला आहे असें समजतें; त्याचें काशकृत्स्नाच्या मतानेंच खंडन करावें. शिवाय ‘ जेथें द्वैत जणूं काय आहे, तेथें एक दुसऱ्याला पाहतो ’ (बृ. २।४।१४) या वाक्यामध्यें श्रुतीनें अविद्यावस्थेंत आत्म्यालाच ‘ पाहणें ’ वगैरे-प्रकारचें विशेष ज्ञान आहे असें सांगून पुढें ‘ परंतु जेथें ह्याला (हें) सर्व आत्माच झालें तेथें तो कशानें कोणाला पाहील ? ’ (बृ.२।४।१४) या वाक्यामध्यें विद्यावस्थेंत त्या (आत्म्या-) लाच पाहणें वगैरे विशेष प्रकारचें ज्ञान नसतें असें सांगितलें आहे. विषय नसले तरी ज्ञाता स्वत: आपल्याला जाणील अशी शंका घेऊन पुन्हां असें म्हटलें आहे:—‘ अगे ! ज्ञात्याला कशानें जाणावें ? ’ तेव्हां यावरून विशेषज्ञानाचा

---

६. हा जो जीवाचा उपसंहार केला आहे असें पूर्वपक्षी समजतो तो उपसंहार जीवात्मा आणि परमात्मा हे काशकृत्स्नाच्या मतीं एकच असल्यामुळें परमात्म्याचाच आहे असें समजावें. तेव्हां ह्या मतीं आत्मा हा सर्वत्र एकच असल्यामुळें आपणच आपल्याला जाणतां येत नाहीं. म्हणून ‘ ज्ञात्याला कशानें जाणावें ? ’ ह्या वाक्यामध्यें केलेला आक्षेप बरोबर जुळतो. आतां आश्मरथ्य आणि औडुलोमि हे जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें भेदही मानतात; तेव्हां त्यांच्या मतीं जीवात्म्याला परमात्म्याचें ज्ञान होण्याचा संभव असल्यामुळें ‘ ज्ञात्याला कशानें जाणावें ? ’ हा आक्षेप जुळत नाहीं. म्हणून पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर ह्या दोघांच्या मतानें उत्तर देतां येत नाहीं. हें दाखविण्याकरतांच (काशकृत्स्नाच्या मतानेंच असा) ‘ च ’ हा शब्द घातला आहे.

अभाव सिद्ध करणें हाच या वाक्याचा उद्देश असल्यामुळें या वाक्यांत 'ज्ञा' या धातूचा अर्थ जें ज्ञान तद्रूपच आत्मा असूनही त्याचाच ' तो पूर्वी (अविद्यावस्थेंत) जाणणारा होता ' या दृष्टीनें कर्तृवाचक ' तृ ' या प्रत्ययानें निर्देश केला आहे असें सिद्ध होतें[७]. आतां काशकृत्स्नाचें मत श्रुतीला धरून आहे हें आम्हीं वर दाखविलेंच आहे. तेव्हां, याकरितांच ' जीव आणि परमात्मा यांचेमधील भेद अविद्येनें कल्पिलेलीं जीं नामरूपें त्यांनीं उत्पन्न केलेल्या ज्या देह वगैरे उपाधी त्यांच्यामुळें झाला आहे; परंतु हा भेद वास्तविक नव्हे ' ही गोष्ट सर्व वेदान्त्यांनीं कबूल केली पाहिजे. (या गोष्टीच्या समर्थनार्थ) पुढील श्रुती पहा:—' हे सोम्य ! हें पूर्वी एक अद्वितीय असें सतच होतें ' (छां. ६।२।१), ' हें सर्व आत्माच आहे ' (छां. ७।२५।२). ' हें सर्व ब्रह्मच आहे ' (मुं. २।२।११) ' हें जें सर्व आहे (तो) हा आत्माच होय ' (बृ. २।४।६). ' ह्याहून दुसरा कोणी पाहणारा नाहीं ' (बृ. ३।७।२३) ' याहून दुसरें कोणीं पाहणारें नाहीं ' (बृ. ३।८।११). तसेंच पुढील स्मृती पहा:—' हें सर्व वासुदेवच आहे ' (भ. गी ७।१९). ' हे अर्जुना ! सर्व क्षेत्रांमध्यें जो क्षेत्रज्ञ आहे तो देखील मीच आहें असें समज ' (भ. गी. १३।२). ' जो सर्व भूतांमध्यें सारखा राहणाऱ्या परमेश्वराला पाहतो ' (भ. गी. १३।२७). पुढील श्रुतीमध्यें जगामध्यें भेद आहे या मताचें खंडन केल्यावरूनही वरील गोष्टीचें पुष्टीकरण होतें. ' तो निराळा व मी निराळा असें जो समजतो त्याला कांहीं कळलें नाहीं; तो पशूप्रमाणें होय ' (बृ १।४।१०). ' येथें जणू काय भेद आहे असें जो पाहतो तो एका मृत्यूपासून दुसऱ्या मृत्यूप्रत प्राप्त होतो ' (बृ. ४।४।१९). तसेंच ' तो हा महान् जन्मरहित, जरारहित, मरणरहित, अमर आणि भयरहित आत्मा ब्रह्म होय ' (बृ. ४।४।२४) या वाक्यांत आत्म्याला कोणताही विकार नाहीं असें सांगितल्यावरून वरील गोष्टीचेंच पुष्टीकरण होतें. शिवाय, वरील गोष्ट जर न मानली तर मुमुक्षूंना जें (' मी ब्रह्म आहें ' असें) अबाधित ज्ञान होतें तें होणार नाहीं. परंतु ' ज्यांना वेदान्ताच्या ज्ञानानें (आत्मरूप) वस्तूचें निश्चयात्मक ज्ञान झालें आहे ' (मुं. ३।२।६) ' एकत्व पाहणाऱ्याला शोक आणि मोह कोठून ? ' (ई. ७) या श्रुतींवरून, तसेंच, स्मृतीमध्यें स्थितप्रज्ञाचें लक्षण सांगितलें आहे (भ. गी. २।५४) त्यावरून आत्म्याचें अबाधित आणि सर्व आकांक्षा निवृत्त करणारें असेंच ज्ञान इष्ट आहे असें समजावें. क्षेत्रज्ञ (जीव) आणि परमात्मा यांच्या ऐक्याचें जें ज्ञान तेंच खरें ज्ञान असें ठरलें असल्यामुळें क्षेत्रज्ञ आणि परमात्मा हीं नांवें मात्र भिन्न आहेत. म्हणून ' क्षेत्रज्ञ पर-

---

७. तेव्हां विद्यावस्थेमध्यें आत्मा ज्ञानरूप असल्यामुळें जरी तो ' ज्ञाता ' होऊं शकत नाहीं तरी त्याला पूर्वीच्या अविद्यावस्थेच्या संबंधानें ' ज्ञाता ' असें म्हटलें आहे. पेनशन घेतलेल्या मामलतदारालाही पूर्वीच्या अवस्थेच्या संबंधानें ' मामलतदार ' म्हणण्याची लोकांमध्यें वहिवाट आहे.

मात्म्याहून भिन्न आहे व परमात्मा क्षेत्रज्ञाहून भिन्न आहे अशा रीतीनें हे दोन भिन्न आत्मे आहेत ' असा आग्रह धरणें व्यर्थ आहे. आत्मा एकच असून फक्त नांवें भिन्न भिन्न असल्यामुळें त्याचा भिन्न भिन्न प्रकारांनीं निर्देश केला आहे. तसेंच, 'सत्य, ज्ञान आणि अनंत असें गुहेमध्यें स्थित असलेलें ब्रह्म तो जाणतो ' (तै.२।१) असें जें श्रुतीनें म्हटलें आहे तें (जीवाच्या स्थानाहून भिन्न अशा) एका गुहेला अनुसरून म्हटलें नाहीं; आणि त्या गुहेमध्यें ब्रह्माहून दुसरा कोणी स्थित झालेला दिसत नाहीं. कारण ' तें उत्पन्न करून त्यांतच त्यानें प्रवेश केला ' (तै० २।६) या वाक्यांत 'उत्पन्न करणाऱ्यानेंच उत्पन्न केलेल्या वस्तूमध्यें प्रवेश केला' असें सांगितलें आहे. आतां, जीव आणि परमात्मा खरोखर भिन्न आहेत असा जो लोक आग्रह धरतात ते वेदान्तवाक्यांचा जो खरा अर्थ आहे त्याला बाध आणून मोक्षाचें साधन जें (आत्म्याचें) खरें ज्ञान त्याच्या आड येतात, मोक्ष हा कार्य (वस्तु) आणि अनित्य आहे असें युक्तीला सोडून मानतात. (२२)

[आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें तेविसाव्या सूत्रापासून सत्ताविसाव्या सूत्रापर्यंत पांच सूत्रें आहेत. सारांश :—(सू. २३) ' ब्रह्म हें मोक्षाचें साधन असल्यामुळें त्याची जिज्ञासा कर्तव्य आहे ' असें पूर्वीं सांगितलें; आणि ' ज्यापासून जगाची उत्पत्ति वगैरे होतात तें ब्रह्म' असें ब्रह्माचें लक्षणही सांगितलें. त्यावरून ' ब्रह्म हें जगाचें कारण आहे ' असें समजलें. परंतु ' घटाला मृत्तिका उपादानकारण आहे, आणि कुंभार हा निमित्तकारण आहे ' अशी लोकामध्यें दोन तऱ्हेचीं कारणें संभवतात. त्यांपैकीं येथें 'ब्रह्म हें जगाचें कोणत्या तऱ्हेचें कारण समजावें हा निश्चय होत नाहीं. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ब्रह्म हें जगाचें निमित्तकारणच असावें. कारण, 'त्या ब्रह्मानें ईक्षा (म्ह. विचार) करून जग उत्पन्न केलें ' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. आतां, विचारपूर्वक कोणतीही गोष्ट करणें हें तर लोकामध्यें कुंभार वगैरे निमित्तकारणांचें ठिकाणींच दिसून येतें. शिवाय, लोकांमध्यें एखादी क्रिया करण्यास जर कोणी प्रवृत्त होईल, तर त्याला इतर साधनांची अवश्य जरूर लागते. उदा० सोनाराला दागिने करतेवेळीं सोनें अवश्य लागतें. तसेंच, येथें ईश्वराला देखील जग उत्पन्न करतेवेळीं दुसऱ्या कोणत्या तरी वस्तूची अवश्य जरूर लागली असावी. तेव्हां ती जी दुसरी वस्तु तीच उपादानकारण होय. ईश्वर उपादानकारण नव्हे. शिवाय, ' ईश्वर या शब्दावरून देखील तो उपादानकारण नव्हे ' असें सिद्ध होतें. कारण, लोकामध्यें राजे व यम वगैरेंना त्या त्या लोकांचे ईश्वर म्हणतात. परंतु ते राजे व यम हे त्या त्या लोकांचें उपादानकारण नाहींत. शिवाय, उपादानकारण हें कार्यासारखें

---

८. तर जीवाचें स्थानभूतच जी शरीरामध्यें असणारी पंचकोशरूपी गुहा तिलाच अनुलक्षून म्हटलें आहे.

९. मोक्ष हा ज्ञान आणि कर्म यांचें कार्य आहे असें जर हे लोक मानतील तर मोक्ष अनित्य होईल पण मोक्ष नित्य आहे असें मागें प्रतिपादन केलेंच आहे. बरें; मोक्ष हा कार्य असूनही नित्य आहे असें जर ते मानतील तर ते युक्तीच्या उलट जातील. कारण जें क्रियेनें साध्य असतें तें अनित्य असतें अशी युक्ति आहे.

असतें. तेव्हां ज्याअर्थी जग हें सावयव, अचेतन, आणि अशुद्ध आहे, त्याअर्थी त्याचें उपादानकारण देखील तसेंच असलें पाहिजे; आणि ईश्वर हा तर निरवयव, चेतन, आणि शुद्ध आहे. तेव्हां त्याला कांहीं जगाचें उपादानकारण म्हणतां येत नाहीं; तें उपादानकारण दुसरें कांहीं तरी असलें पाहिजे. तें सांख्यस्मृतीमध्यें प्रसिद्ध असलेलें प्रधानच घ्यावें म्हणजे झालें. आतां 'ब्रह्म हें जगाचें कारण आहे' असें श्रुतीमध्यें जें सांगितलें आहे, त्याचें तात्पर्य, निमित्तकारण असें समजावें. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर :—ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारणही आहे आणि निमित्तकारणही आहे. कारण 'ह्या ब्रह्माचें ज्ञान झालें असतां एकंदर सर्व वस्तूंचें ज्ञान होतें' अशी छांदोग्य उपनिषदामध्यें प्रतिज्ञा केली आहे. आतां, ब्रह्म हें जर जगाचें निमित्तकारण असेल, तर त्याच्या ज्ञानानें जगांतील सर्व वस्तूंचें ज्ञान होणार नाहीं. कारण, कुंभाराचें ज्ञान झालें तरी घटाचें ज्ञान होत नसतें. तेव्हां अर्थातच ह्या प्रतिज्ञेचा भंग होईल. म्हणून 'ब्रह्म हें उपादानकारण आहे' असें मानलें पाहिजे. तसें मानलें म्हणजे मात्र ही प्रतिज्ञा बरोबर लागते. कारण, कार्य हें उपादानकारणाहून भिन्न नसल्यामुळें उपादानकारणाच्या ज्ञानानें कार्याचें ज्ञान अवश्य झालेंच पाहिजे. पण असें निमित्तकारणाविषयीं म्हणतां येत नाहीं. कारण, निमित्तकारणाहून कार्य निराळें असतें. उदा: -- सुतारानें बांधलेला वाडा सुताराहून निराळाच दृष्टीस पडतो. शिवाय, 'ज्याप्रमाणें एका मृत्तिकेचें ज्ञान झालें असतां घट वगैरे जे मृत्तिकेचे सर्व विकार त्यांचें ज्ञान होतें, त्याप्रमाणें एका ब्रह्माचें ज्ञान झाल्यानें सर्व जगाचें ज्ञान होतें' अशा तऱ्हेचे छांदोग्य उपनिषदामध्यें उपादानकारणाचेच दृष्टांत दिलेले आहेत. त्यावरून दार्ष्टांतिक जें ब्रह्म तें देखील उपादानकारण आहे असें मानलें पाहिजे. याप्रमाणेंच, मुंडक उपनिषदामध्यें आणि बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें प्रतिज्ञा आणि दृष्टांत दिले आहेत. शिवाय, 'ज्या ब्रह्मापासून हीं भूतें उत्पन्न होतात' ह्या श्रुतीमध्यें 'ज्यापासून' ही पंचमी उपादानकारणालाच लाविली आहे असें पाणिनीच्या नियमावरून सिद्ध होतें. यावरून ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण आहे' असें सिद्ध झालें. आतां निमित्तकारणही तेंच आहे. कारण, मृत्तिकेपासून घट उत्पन्न होतेवेळीं जशी कुंभाराची जरूर लागते, तशी परमात्म्यापासून जग उत्पन्न होतेवेळीं दुसऱ्या कोणाची जरूर लागते असें म्हणतां येत नाहीं. कारण 'त्या वेळीं दुसरें कोणीच नाहीं' असें श्रुतीमध्येंच सांगितलें आहे शिवाय, त्या वेळीं कदाचित् दुसरें कोणी निमित्तकारण आहे असें मानलें तर वर सांगितलेली प्रतिज्ञा आणि दृष्टांत हे जुळणार नाहींत. कारण तें निमित्तकारण ब्रह्माहून निराळें आहे असें मानल्यामुळें ब्रह्माच्या ज्ञानानें त्याचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. तेव्हां 'दुसरें निमित्तकारण नसल्यामुळें ब्रह्मच निमित्तकारण आहे, आणि दुसरें उपादानकारण नसल्यामुळें ब्रह्मच उपादानकारण आहे' असें सिद्ध झालें. (सू. २४) शिवाय, 'मीं प्रजा उत्पन्न करावी' असा परमात्म्याचा संकल्प तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें सांगितला आहे. त्यावरून 'परमात्मा हा जगाचा कर्ता म्ह. निमित्तकारण आहे' असें सिद्ध होतें. तसेंच 'मीं पुष्कळ व्हावें' म्हणजे मींच जगरूपानें बनावें असाही संकल्प तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें सांगितला आहे. त्यावरून 'उपादानकारण देखील परमात्माच आहे' असें सिद्ध होतें. (सू. २५) शिवाय, छांदोग्य उपनिषदामध्यें 'ह्या भूतांची उत्पत्ति ब्रह्मापासूनच होते आणि ह्या भूतांचा लय ब्रह्मामध्यें होतो' असें सांगितलें आहे. त्यावरूनही 'ब्रह्मच जगाचें उपादानकारण आहे' असें सिद्ध होतें. कारण, ज्या पदार्थाची ज्या वस्तूपासून उत्पत्ति होते आणि ज्या वस्तूमध्यें लय होतो त्या पदार्थाची ती वस्तु उपादानकारण असते हें प्रसिद्धच आहे. उदा. :—भात, जव

वगैरेंची उत्पत्ति पृथिवी या भूतापासून आहे, आणि त्यांचा लयही त्यांतच आहे. म्हणून भात जव वगैरेंचें उपादानकारण पृथिवी हें भूतच होय. ह्या छांदोग्य उपनिषदामध्यें 'ब्रह्मापासूनच' असा जो 'च' हा शब्द घातला आहे तो 'ह्या जगाचें उपादानकारण ब्रह्मावांचून दुसरें कांहीं नाहीं' असें दाखवितो. (सू. २६) शिवाय तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें 'त्यानें आपल्याला स्वतःच उत्पन्न केलें' असें म्हटलें आहे. त्यावरून 'आत्मा हा आपणच कर्ता, आणि आपणच कर्म' असें सिद्ध होतें. येथें 'आपल्याला उत्पन्न केलें' याचा अर्थ 'आपला जगरूपानें परिणाम केला' असा समजावा. कारण, आत्मा हा नित्यसिद्ध असल्यामुळें त्याची खरी उत्पत्ति संभवत नाहीं. तेव्हां, आत्म्यानें आपलाच जगरूपानें परिणाम केला असल्यामुळें 'जगाचें उपादानकारण आत्माच आहे' असें सिद्ध होतें; आणि ह्या श्रुतीमधील 'स्वतःच' या शब्दावरून 'निमित्तकारण देखील दुसरें कोणी नाहीं' असें सिद्ध होतें; शिवाय तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें 'ब्रह्म हें सत् आणि त्यत् झालें, निरुक्त आणि अनिरुक्त झालें' असें सांगितलें आहे. सत् म्हणजे प्रत्यक्ष दृष्टीस पडणारीं पृथिवी, जल, आणि तेज हीं तीन भूतें होत. त्यत् म्हणजे प्रत्यक्ष न दिसणारीं वायु आणि आकाश हीं दोन भूतें होत. जी वस्तु अमुक म्हणून सांगावयाला येते, तिला 'निरुक्त' असें म्हणतात. आणि जी वस्तु अमुक म्हणून सांगावयाला येत नाहीं, तिला 'अनिरुक्त' म्हणतात. आतां ज्याअर्थी 'ब्रह्मच हें सर्व झालें असें ह्या श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे, त्याअर्थी 'ब्रह्म हें उपादानकारण आहे' असें मानलेंच पाहिजे. (सू० २७) शिवाय, मुंडक उपनिषदामध्यें ब्रह्माला 'जगाची योनि' असें म्हटलें आहे. आणि 'योनि' शब्दाचा अर्थ तर 'उपादानकारण' असा आहे. कारण 'पृथिवी ही ओषधी व वनस्पती यांची योनि आहे' इत्यादि ठिकाणीं तोच अर्थ प्रसिद्ध आहे. स्त्रियांची योनि देखील रक्तरूप अवयवाच्या द्वारानें गर्भाचें उपादानकारणच आहे. आतां ऋक्संहितेमध्यें एका ठिकाणीं 'योनि' शब्दाचा 'स्थान' असा अर्थ आढळतो; पण तो अर्थ ह्या मुंडक उपनिषदामध्यें घेतां येत नाहीं. कारण, 'ज्याप्रमाणें कोळी तंतू उत्पन्न करितो, आणि पुन्हां ते आपल्या पोटांत घेतो' असा दृष्टांत जगाच्या उत्पत्तीविषयीं पुढें दिला आहे. एकंदरींत, 'ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण आहे' असें सिद्ध झालें. आतां 'ईक्षापूर्वक जग उत्पन्न केलें' इत्यादि ज्या गोष्टी पूर्वपक्ष्यानें आपल्याला साधक म्हणून सांगितल्या आहेत, त्या जरी लोकप्रसिद्ध आहेत, तरी जगाच्या उत्पत्तीच्या वेळीं लोकाप्रमाणें सर्व गोष्टी असल्याच पाहिजेत, असा कांहीं नियम नाहीं. कारण, 'जगाचें कारण अमुक तऱ्हेचें आहे' असें अनुमानानें जर सिद्ध करावयाचें असतें, तर मात्र दृष्ट गोष्टीप्रमाणेंच त्याची कल्पना केली पाहिजे होती. पण जगाचें कारण तर केवळ श्रुतीवरूनच कळण्याजोगें आहे. तेव्हां श्रुतीमध्यें जसें सांगितलें असेल तसेंच तें मानिलें पाहिजे. आतां, श्रुतीवरून पहावें तर 'ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारणही आहे, आणि निमित्तकारणही आहे' असें सिद्ध होतें असें पूर्वीं सांगितलेंच आहे. ह्याचा विचार पुढेंही आम्ही करणार आहोंच.]

प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात् ॥ २३ ॥

२३ (ब्रह्म) उपादानकारणही आहे. कारण (असें मानलें तरच) प्रतिज्ञा आणि दृष्टांत हे विरुद्ध होत नाहींत. (७)

ज्याप्रमाणें धर्म हा अभ्युदयाला साधन असल्यामुळें त्याची जिज्ञासा करणें अवश्य आहे, त्याप्रमाणें ब्रह्महीं निःश्रेयसाला साधन असल्यामुळें त्याची जिज्ञासा कर्तव्य आहे असें मागें सांगितलें. तसेंच 'ज्यापासून ह्या जगाची उत्पत्ति वगैरे (होतात तें ब्रह्म)' असें ब्रह्माचें लक्षणही (मागें) सांगितलें. आतां, ज्याप्रमाणें घट, रुचैक, वगैरेंचें मृत्तिका सुवर्ण वगैरे उपादानकारण आहे असें मानलें तरी, किंवा कुंभार सोनार वगैरेंप्रमाणें (ब्रह्म जगाचें) निमित्तकारण आहे असें मानलें तरी, तें लक्षण (ब्रह्माला) जुळतें च; म्हणून असा संशय उत्पन्न होतो कीं (या दोन प्रकारच्या कारणांपैकीं) ब्रह्म कोणत्या प्रकारचें कारण आहे ? आतां पूर्वपक्ष्याचें असें म्हणणें आहे कीं ब्रह्म हें जगाचें केवळ निमित्तकारणच आहे असें दिसतें. कशावरून ? ईक्षणपूर्वक कर्तृत्व सांगितलें आहे यावरून. 'त्यानें ईक्षण केलें, त्यानें प्राण उत्पन्न केला' (प्र. ६।३–४) वगैरे वाक्यांवरून ब्रह्माचें कर्तृत्व ईक्षणपूर्वक आहे असें समजतें. आतां ईक्षणपूर्वक कर्तृत्व कुंभार वगैरे जीं निमित्तकारणें आहेत त्यांचे ठिकाणींच दृष्टीस पडतें. शिवाय 'एखाद्या क्रियेचें फल उत्पन्न होण्याला अनेक कारकांचें साहाय्य लागतें' असेंही व्यवहारांत दिसून येतें. आतां, तोच न्याय (जगाच्या) आदिकर्त्यालाही लावणें रास्त आहे. शिवाय, ब्रह्म 'ईश्वर' या रूपानें प्रसिद्ध असल्यामुळें (तें केवळ निमित्तकारणच आहे असें मानलें पाहिजे.) कारण, ज्याप्रमाणें राजे व यम वगैरे जे (ज्या लोकांचे) ईश्वर आहेत ते (त्या लोकांचें) केवळ निमित्तकारणच आहेत असें आढळून येतें, त्याप्रमाणें परमेश्वर देखील जगाचें निमित्तकारणच आहे असें मानणें बरोबर आहे. शिवाय, हें जगरूपीं कार्य सावयव, अचेतन आणि अशुद्ध आहे असें दिसून येतें. तेव्हां ह्या कार्याचें (उपादान-) कारण देखील तसल्याच प्रकारचें असलें पाहिजे. कारण, 'कार्य आणि (उपादान-) कारण हीं सारख्या स्वरूपाचीं असतात' असा (नियम) जगांत आढळतो. आतां, ब्रह्माचें स्वरूप जगाच्या स्वरूपासारखें नाहीं हें 'अवयवरहित, क्रियारहित, विकाररहित, दोषरहित (व) कलंकरहित (असें ब्रह्म)' (श्वे. ६।१९) वगैरे श्रुतींवरून स्पष्टच आहे. तेव्हां परिशेषावरून अशुद्धि वगैरे गुणांनीं युक्त अशी जी ब्रह्माहून भिन्न वस्तु (सांख्य–) स्मृतींमध्यें सांगितलेली आहे तीच जगाचें उपादानकारण म्हणून मानली पाहिजे. आतां ब्रह्म जगाचें कारण आहे असें जें श्रुतींत सांगितलें आहे त्याचा 'ब्रह्म जगाचें फक्त निमित्तकारण आहे" हाच अर्थ फलित समजावा.

---

१. मोक्षाला.

२. गळ्यांतील एका सोन्याच्या दागिन्याचें हें नांव आहे.

३. विचारपूर्वक.

४. नुसत्या कुंभाराच्या हातून घट उत्पन्न होत नाहीं; त्याला मृत्तिका वगैरे पदार्थांचें साहाय्य लागतें. तेव्हां यावरून निमित्तकारण आणि उपादानकारण हे भिन्न पदार्थ आहेत असें सिद्ध होतें.

५. 'ब्रह्म हें उपादानकारण मानतां येत नाहीं' यावरून.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :— ब्रह्म जगाचें केवळ निमित्तकारण नाहीं, तर निमित्तकारण असून उपादानकारणही आहे असें मानलें पाहिजे. कशावरून? अशावरून कीं तसें मानलें तरच प्रतिज्ञा आणि दृष्टांत हे विरुद्ध होत नाहींत. ब्रह्म जगाचें निमित्तकारण असून उपादानकारणही आहे असें मानलें म्हणजेच श्रुतीमध्यें जी प्रतिज्ञा केली आहे आणि जे दृष्टांत दिलेले आहेत, त्यांना बाध येत नाहीं. पुढील वाक्यांत श्रुतीनें प्रतिज्ञा केली आहे :—' जिच्या योगानें श्रवण न केलेल्या (वस्तू-) चें श्रवण होतें, तर्क न केलेल्या (वस्तू-) चा तर्क होतो, निश्चय न केलेल्या (वस्तू-) चा निश्चय होतो अशी विद्या कोणती हें तूं (गुरूला) विचारलेंस काय ?[6] ' (छा० ६।१।३). या वाक्यामध्यें एका वस्तूचें ज्ञान झाल्यानें दुसऱ्या सर्व वस्तू (पूर्वी) अज्ञात असल्या तरी त्यांचें ज्ञान होतें अशी प्रतिज्ञा केली आहे असें समजतें. आतां, उपादानकारणाच्या ज्ञानापासूनच सर्व वस्तूंचें ज्ञान संभवतें कारण, कार्य हें उपादानकारणाहून भिन्न नसतें. परंतु कार्य हें निमित्तकारणाहून भिन्न नसतें असें मात्र म्हणतां येत नाहीं. कारण, सुताराहून राजवाडा हा निराळाच आढळून येतो. तसेंच ' हे सोम्य ! ज्याप्रमाणें एका मृत्पिंडा- (च्या ज्ञाना-) नें सर्व मृन्मय ज्ञात होतें; विकार हा केवळ वाणीपासून आरंभ झालेलें नांव मात्र आहे. (वस्तुतः) मृत्तिका हीच खरी (वस्तु) होय. ' (छां० ६।१।४) या वाक्यांत दिलेला दृष्टांतही उपादानकारणाचा आहे.[7] तसेंच पुढील वाक्यांत दिलेले दृष्टांतही उपादानकारणाचेच आहेत :— ' ज्याप्रमाणें एका सुवर्णपिंडा- (च्या ज्ञाना-) नें सर्व सुवर्णमय ज्ञात होतें; ' आणि ' एका नराणी- (च्या ज्ञाना-) नें सर्व लोहमय ज्ञात होतें ' (छां० ६।१।५-६). तसेंच इतर ठिकाणीं देखील ' हे भगवन् ! कोणती वस्तु ज्ञात झाली असतां हें सर्व ज्ञात होतें ? ' (मुं० १।१।३) या वाक्यांत (वरीलप्रमाणेंच) प्रतिज्ञा केली आहे; व ' ज्याप्रमाणे पृथिवीच्या ठिकाणीं वनस्पती उगवतात[8] ' (मुं० १।१।७) या वाक्यांत (वरीलप्रमाणेंच) दृष्टांत दिला आहे. तसेंच, ' अगे ! आत्मा पाहिला, त्याचें श्रवण, मनन, ध्यान झालें म्हणजे हें सर्व ज्ञात होतें ' (बृ० ४।५।६) या वाक्यांत (वरीलप्रमाणेंच) प्रतिज्ञा केली आहे, व ' दुंदुभि वाजवला असतांना (त्याच्यापासून जे) बाह्य शब्द (निघतात त्यांचें) ग्रहण करतां येत नाहीं; परंतु दुंदुभीचें किंवा त्याच्या वाजवण्याचें ग्रहण झालें असतां त्या शब्दांचें ग्रहण होतें ' (बृ० ४।५।८) या वाक्यांत (वरील-

---

६. गुरूच्या घरीं बारा वर्षे विद्याभ्यास करून परत आपल्या घरीं आलेल्या श्वेतकेतूला त्याचा बाप ' आरुणि ' ह्यानें हा प्रश्न विचारला आहे.

७. त्यावरून दार्ष्टांतिक ब्रह्म देखील जगाचें उपादानकारण आहे असें मानलें पाहिजे.

८. पंचमहाभूतांपैकीं पृथिवी ही वनस्पतीचें उपादानकारण आहे.

प्रमाणेंच) दृष्टांत दिलो आहे. अशा रीतीनें (इतर) प्रत्येक वेदान्तामध्यें ज्या प्रतिज्ञा आणि जे दृष्टांत सांपडतात तेही 'ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे' याच गोष्टीचें संभवेल तशा रीतीनें प्रतिपादन करतात असें समजावें. 'ज्यापासून हीं भूतें उत्पन्न होतात' (तै. ३।१) या वाक्यांत 'ज्यापासून' या शब्दाला जी पंचमी विभाक्ति आहे ती देखील 'उत्पत्तीच्या कर्त्याची प्रकृति (अपादान-संज्ञक होय)' (पा. १।४।३०) या पाणिनीच्या नियमान्वयें प्रकृतिरूप अपादान या अर्थीं आहे असें समजावें. आतां, ब्रह्म जगाचें निमित्तकारण आहे ही गोष्ट (जगाला ब्रह्माहून दुसरा कर्ता नाहीं यावरून समजावी. ज्याप्रमाणें मृत्तिका सुवर्ण वगैरे उपादान-कारणांना (घट वगैरे कार्यें उत्पन्न करण्याविषयीं) प्रवृत्त होतांना कुंभार सोनार वगैरे कर्त्यांची जरूर असते त्याप्रमाणें ब्रह्मरूप उपादानकारणाला स्वतःहून निराळ्या अशा कर्त्याची जरूर लागत नाहीं. कारण, उत्पत्तीच्या पूर्वीं 'ब्रह्म एक आणि अद्वितीय असेंच होतें' असें श्रुतीनेंच ठरविलें आहे. ब्रह्माहून दुसरा कर्ता नाहीं ही गोष्ट प्रतिज्ञा आणि दृष्टांत हे विरुद्ध होत नाहींत' या प्रमाणावरून सिद्ध होतें असें समजावें. 'उपादान-कारणाहून कर्ता निराळा आहे' असें मानलें तर एका (वस्तू-) च्या ज्ञानानें सर्व (वस्तू-) चें ज्ञान संभवत नसल्यामुळें प्रतिज्ञा आणि दृष्टांत यांना बाधच येईल. तेव्हां निराळा कर्ता नसल्यामुळें आत्माच कर्ता आहे व निराळें उपादानकारण नसल्यामुळें आत्माच उपादान-कारण आहे हें सिद्ध झालें: (२३)

आणखी कशावरून आत्मा (जगाचा) कर्ता आणि उपादानकारण आहे ?

अभिध्योपदेशाच्च ॥ २४ ॥

२४ आणि संकल्प केला असें सांगितल्यामुळें (आत्मा उपादान-कारण आहे). (७)

'त्यानें इच्छा केली:— 'मीं पुष्कळ व्हावें, मीं प्रजा उत्पन्न करावी' (तै. २।६।१) या वाक्यांत, तसेंच, 'त्यानें ईक्षण केलें: मीं पुष्कळ व्हावें, मीं प्रजा उत्पन्न करावी' (छां. ६।२।३) या वाक्यांत आत्म्यानें संकल्प केला असें सांगि-

---

९. ज्याप्रमाणें निरनिराळ्या नगाऱ्यांचे निरनिराळे नाद सामान्यतः नगाऱ्याच्या नादांतच अंतर्भूत होतात, त्याप्रमाणें निरनिराळ्या प्रकारचें जगही सामान्यतः ब्रह्मांतच अंतर्भूत होतें. यावरून ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे असें सिद्ध होतें.

१०. उत्पत्तीचा कर्ता म्हणजे उत्पन्न होणारी वस्तु म्हणजे कार्य. त्या कार्याच्या प्रकृतीला (म्ह. उपादानकारणाला) 'अपादान' अशी संज्ञा आहे; व अपादानाला पंचमी विभक्ति लागते असा पाणिनीचा नियम आहे.

११. ब्रह्माहून.

१२. ब्रह्माच्या.

१३. ब्रह्मरूप उपादानकारणाचें ज्ञान झालें तरी कर्त्याचें ज्ञान होणार नाहीं. कारण, मृत्तिकेचें ज्ञान झालें तरी तेवढ्यानें कुंभाराचें ज्ञान होत नसतें.

तल्यावरूनही आत्मा (जगाचा) कर्ता आणि उपादानकारण आहे असें समजतें. त्यांपैकीं आत्म्याची (जग उत्पन्न करण्याविषयीं) जी स्वतंत्र रीतीनें प्रवृत्ति ती संकल्पपूर्वक सांगितली आहे. त्यावरून आत्मा कर्ता आहे असें समजतें, व ' मी पुष्कळ व्हावें ' या वाक्यांत पुष्कळ होण्याविषयींच्या संकल्पाचा विषय प्रत्यगात्माच आहे असें सांगितल्यावरून आत्मा उपादानकारणही आहे असें समजतें. (२४)

साक्षाच्चोभयाम्नानात् ॥ २५ ॥

२५ आणि साक्षात् (ब्रह्मच घेऊन) दोन्ही (म्हणजे उत्पत्ति आणि प्रलय) सांगितल्यामुळें (आत्मा उपादानकारण आहे). (७)

' ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे ' या गोष्टीला या सूत्रांत एक ज्यास्त प्रमाण दिलें आहे. ' हीं सर्व भूतें आकाशापासूनच उत्पन्न होतात (व) आकाशामध्यें (च) लय पावतात ' (छां. १।९।१) या वाक्यांत साक्षात् ब्रह्मरूप उपादानकारणच घेऊन त्यापासून जगाची उत्पत्ति व त्यामध्यें जगाचा प्रलय असे दोन्ही सांगितले आहेत. तेव्हां, या (ज्यास्त) कारणावरूनही ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे असें स्पष्ट होतें. ज्यापासून एखादी वस्तु होते व ज्यामध्यें तिचा लय होतो तें त्या वस्तूचें उपादानकारण होय असें जगांत प्रसिद्ध आहे. उदा०—भात, जंव इत्यादिकांचें पृथिवी हें उपादानकारण प्रसिद्ध आहे. ब्रह्माहून दुसरें (जगाचें) उपादानकारण नाहीं ही जी गोष्ट ' आकाशापासूनच ' या श्रुतींतील ' च ' या शब्दानें सुचविली आहे, तीच गोष्ट सूत्रांतील ' साक्षात् ' या शब्दानें सुचविली आहे. तसेंच उपादानकारणाहून भिन्न अशा (कारणा—) मध्यें कार्याचा लय झालेला जगांत आढळून येत नाहीं. (२५)

आत्मकृतेः परिणामात् ॥ २६ ॥

२६ आपल्याला आपण (उत्पन्न) करीत असल्यामुळें- (ही ब्रह्म उपादानकारण आहे). परिणामामुळें (हें शक्य आहे). (७)

---

१. ब्रह्मापासून.

२. ब्रह्मामध्यें.

३. आतां येथें अशी शंका येते कीं वरील दाखविलेल्या कारणांवरून ब्रह्म हें उपादानकारण असेल, पण तें एकच उपादानकारण आहे असें कशावरून ? त्याच्या जोडीला प्रधान वगैरे दुसरें कांहीं तरी उपादानकारण कां मानूं नये ? ह्या शंकेवर उत्तर :—जर दुसरें कोणी उपादानकारण असतें तर श्रुतीमध्यें ब्रह्मासारखें साक्षात् तेंही सांगितलें पाहिजे होतें. पण श्रुतीमध्यें फक्त ब्रह्म हें एकच साक्षात् सांगितलें आहे. त्यावरून तेंच उपादानकारण आहे, दुसरें कोणी नाहीं असें सिद्ध होतें.

४. आतां येथें अशी शंका येते कीं ' आकाशापासूनच ' या श्रुतींतील 'च' हा शब्द 'आकाशाहून दुसरें उपादानकारण नाहीं ' एवढेंच सुचवीत नाहीं, तर आकाश देखील

आणखी या कारणास्तव ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे:—‘ ब्रह्मापासून सृष्टि कशी उत्पन्न झाली ? ’ या वर्णनांत ‘ त्यानें आत्म्याला स्वतःच (उत्पन्न) केलें ’ (तै. २।७।१) असें वाक्य आहे. या वाक्यांत ‘ आत्म्याला ’ या शब्दानें आत्मा कर्म आहे व ‘ स्वतःच ’ या शब्दानें आत्मा कर्ता आहे अशा रीतीनें ‘ (उत्पन्न) करणें ’ या क्रियेचा आत्माच कर्ता व आत्माच कर्म आहे असें दाखविलें आहे. शंकाः—पण कर्ता या रूपानें (उत्पत्तीच्या) पूर्वीं पूर्ण अस्तित्वांत असलेला आत्मा ‘ (उत्पन्न) करावयाचा आहे ’ असें कसें म्हणतां येईल ? याचें उत्तर ‘ परिणामामुळें ’ असें आम्ही देतों. उत्पत्तीच्या पूर्वीं आत्मा जरी पूर्ण अस्तित्वांत आहे तरी विशेषरूपानें म्हणजे कार्यरूपानें त्यानें आपल्याला परिणत केलें (या दृष्टीनें त्यानें आपल्याला आपण उत्पन्न केलें असें म्हणणें शक्य आहे). आतां उपादानकारणाचा कार्यरूपानें परिणाम झालेला मृत्तिका वगैरे उपादानकारणांचे ठिकाणीं दृष्टीस पडतो. ‘ स्वतःच ’ हें जें आत्म्याला विशेषण दिलें आहे त्यावरून आत्म्याला दुसऱ्या कोणत्याही निमित्त-कारणाची जरूर नाहीं असें समजतें. किंवा ‘ परिणामामुळें ’ हें निराळें सूत्र आहे असें समजून त्याचा अशा अर्थ करावाः–आणखी या कारणास्तवही ब्रह्म उपादानकारण आहे:— ‘ (ब्रह्म) सत्[1] आणि त्यत्[2] झालें, निरुक्त[3] आणि अनिरुक्त[4] झालें ’ (तै. २।६) इत्यादि वाक्यांत ब्रह्म आणि सत् त्यत् वगैरे यांचें सामानाधिकरण्य सांगितल्यामुळें[5] ब्रह्माचाच हा कार्य-रूप परिणाम आहे. (२६)

योनिश्च हि गीयते ॥ २७ ॥

२७ आणि (ब्रह्म) योनि आहे असें देखील म्हटलें आहे. (७)

आणखी या कारणास्तवही ब्रह्म (जगाचें) उपादानकारण आहे:—वेदान्तांमध्यें ब्रह्माला ‘ योनि ’ असेंही म्हटलें आहे. उदा०—‘कर्ता, ईश्वर, पुरुष आणि योनि अशा ब्रह्माला जेव्हां ज्ञानी मनुष्य पाहतो ’ (मुं. ३।१।३); आणि ‘ अशा भूतांच्या योनीला विद्वान् लोक पाहतात ’ (मुं. १।१।६). आतां ‘ योनि ’ शब्द उपादानकारण या

उपादानकारण नाहीं, केवळ निमित्तकारण आहे असें सुचवतो. या शंकेवर उत्तर असें :— नुसत्या निमित्तकारणामध्यें कार्याचा लय झालेला दृष्टीस पडत नाहीं. उदा०:—कुंभार हा घटाचें नुसतें निमित्तकारण आहे; पण त्या कुंभारामध्यें घटाचा लय झालेला आढळत नाहीं. तेव्हां यावरून आकाश (ब्रह्म) हें जगाचें नुसतें निमित्तकारण आहे असें ‘ च ’ शब्द सुचवीत नाहीं.

१. प्रत्यक्ष दृष्टीस पडणारी पृथिवी, जल आणि तेज हीं तीन भूतें.

२. प्रत्यक्ष दृष्टीस न पडणारी वायू आणि आकाश हीं दोन भूतें. त्यत्=तत्=तें.

३. जी वस्तु अमुक म्हणून सांगतां येते ती.

४. जी वस्तु अमुक म्हणून सांगतां येत नाहीं ती.

५. ब्रह्म हेंच जगांतील सर्ववस्तुरूप झालें असें सांगितल्यामुळें.

अर्थी जगांत प्रसिद्ध आहे. उदा.—पृथ्वी ही ओषधी[1] आणि वनस्पती[2] यांची योनि आहे. स्त्रीची योनि देखील (रक्तरूप) अवयवांच्या द्वारानें गर्भाचें उपादानकारणच आहे. क्वचित् स्थळीं 'स्थान' या अर्थी देखील ' योनि ' या शब्दाचा प्रयोग आढळतो. उदाहरणार्थ :— ' हे इंद्रा ! तुला बसण्याकरितां (मी) योनि केली आहे ' (ऋ० सं० १।१०४।१) परंतु वर दिलेल्या मुंडकोपनिषदांतील वाक्यामध्यें ' योनि ' या शब्दाचा उपादानकारण हाच अर्थ घेतला पाहिजे असें ' ज्याप्रमाणें कोळी (तंतू) उत्पन्न करतो व पुन: (आपल्या पोटांत ते) परत घेतो ' (मुं० १।१।७) इत्यादि वाक्यशेषा- (मध्यें दिलेल्या दृष्टांता-) वरून समजतें. तेव्हां अशा रीतीनें ' ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे ' असें सिद्ध झालें. आतां, जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं ईक्षणपूर्वक कर्तृत्व कुंभार वगैरे निमित्तकारणांचेच ठिकाणीं असलेलें व्यवहारांत दृष्टीस पडतें इत्यादि, त्यावर आमचें उत्तर :— व्यवहारामध्यें जशी एखादी वस्तु दृष्टीस पडते तशीच ती येथें (वेदामध्यें) असली पाहिजे असा नियम नाहीं. कारण, हा अनुमानानें सिद्ध करण्याचा विषय नव्हे; तर श्रुतीवरूनच कळण्यासारखा आहे. म्हणून तो जसा श्रुतींत सांगितला आहे तसाच अस्तित्वांत आहे असें मानलें पाहिजे. आतां श्रुतीमध्यें ईक्षण करणारा परमेश्वर जगाचें उपादानकारण म्हणून सांगितला आहे असें आम्हीं वर म्हटलेंच आहे. या सर्व विषयांचें आम्ही पुन्हां विस्तृत रीतीनें प्रतिपादन करूं. (२७)

[आतां येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें अठ्ठाविसावें एकच सूत्र आहे. सारांश (सू. २८) ' जगाचें कारण प्रधान आहे ' ह्या सांख्य मताचें अनेक तऱ्हेच्या शंका घेऊन खंडन केलें. कारण, 'ह्या सांख्य मताचीं साधक चिन्हें श्रुतीमध्यें आहेत ' असें मंद बुद्धीच्या लोकांना वाटतें. शिवाय, ' कार्य हें कारणाहून भिन्न नाहीं ' इत्यादि कांहीं गोष्टी वेदान्त मतासारख्याच सांख्य लोक कबूल करितात. शिवाय, देवलासारख्या कांहीं शिष्ट लोकांनीं ह्या सांख्यमताचा स्वीकार केला आहे. त्यावरून ' हें सांख्य मत ग्राह्य आहे ' असें लोकांना वाटण्याचा संभव आहे. म्हणून त्याच्या खंडनाविषयीं इतकी खटपट केली. ह्यावरून ' जगाचें कारण परमाणू आहेत ' इत्यादि मतांचेंही खंडन झालें असें समजावें. कारण, त्या मतांनाही श्रुति प्रमाण मिळत नाहीं. तेव्हां, ज्याप्रमाणें मल्लयुद्धामध्यें मुख्य पैलवानाला पाडलें म्हणजे बाकीचे पैलवान पाडल्यासारखेच होतात त्याप्रमाणें एक सांख्य लोकांचें चांगलें खंडन केलें म्हणजे इतर लोकांचेंही खंडन झाल्यासारखेंच होतें. ह्या अठ्ठाविसाव्या सूत्रामध्यें शेवटचा शब्द दोन वेळां उच्चारिला आहे, त्यावरून ' हा अध्याय संपला ' असें सूचित होतें. कारण, एखादा ग्रंथ किंवा त्यापैकीं एखादा मोठा भाग संपतेवेळीं शेवटचा शब्द दोन वेळ उच्चारण्याची जुनी वहिवाट आहे.]

---

१. फल आल्याबरोबर ज्यांचा नाश होतो त्यांना ' ओषधी ' म्हणतात; उदा०:- भात, जवस वगैरे.

२. फल आलें असतांही ज्यांचा नाश होत नाहीं त्यांना ' वनस्पती ' म्हणतात. उदा० :—फणस, उंबर वगैरे.

एतेन सर्वे व्याख्याता व्याख्याताः ॥ २८ ॥

२८ ह्या (खंडना-) नें (इतर) सर्वांचें खंडन झालें; खंडन झालें. (८)

' ईक्षण सांगितलें असल्यामुळें ज्याला शब्द प्रमाण नाहीं (असें प्रधान जगाचें कारण नव्हे) ' (अ. १ पा. १ सू. ५) या सूत्राला आरंभ करून ' प्रधान जगाचें कारण आहे ' या मतावर निरनिराळ्या शंका घेऊन त्या मताचें खंडन करण्याचें कारण असें आहे कीं कांहीं मंदबुद्धीच्या लोकांना वेदान्तवाक्यांमध्यें या मताला (बाह्यतः) साधक अशीं कांहीं चिन्हें आहेत असा भास होतो. शिवाय, 'कार्य आणि कारण यांमध्यें भेद नाहीं ' या सिद्धांताचा (सांख्य लोकांनीं) अंगीकार केल्यामुळें (त्यांचें) हें मत वेदान्तमताच्या अगदीं जवळ आहे. शिवाय, कांहीं ' देवल ' वगैरे धर्मसूत्रकारांनीं या मताचें आपल्या ग्रंथांत अवलंबनही केलें आहे. म्हणून या प्रधानवादाच्या खंडनाविषयीं आम्हीं इतकी विशेष खटपट केली. इतकी खटपट ' परमाणू जगाचें कारण आहेत ' इत्यादि जे अन्य वाद आहेत त्यांच्या खंडनाविषयीं आम्हीं केली नाहीं. परंतु ते वाद देखील ' ब्रह्म जगाचें कारण आहे ' या मताला प्रतिकूल आहेत; व त्या वादांना देखील बाह्यतः साधक अशीं कांहीं चिन्हें वेदान्तवाक्यांमध्यें आढळतात असें जड बुद्धीच्या लोकांना वाटण्याचा संभव आहे; म्हणून त्या वादांचें देखील खंडन केलें पाहिजे. याकरितां प्रधानमल्लनिबर्हण—न्यायानें[1] सूत्रकारांनीं या सूत्रांत अतिदेश[2] केला आहे. प्रधान-वादाच्या खंडनार्थ ज्या अनेक युक्त्या वर दिलेल्या आहेत त्यांच्या योगानें परमाणुवाद वगैरे इतर सर्व वादांचें देखील खंडन झालें असें समजावें. कारण, त्या वादांना देखील प्रधानवादाप्रमाणें श्रुतीचा आधार नाहीं. आणि ते वाद देखील प्रधानवादाप्रमाणें श्रुतीला विरुद्ध आहेत. ' खंडन झालें, खंडन झालें ' ही पुनरुक्ति[3] अध्याय समाप्त झाला असें सुचवीते. (२८)

---

१. मल्लयुद्धामध्यें मुख्य मल्लाला पाडलें म्हणजे त्याच्या बाजूचे सर्व मल्ल पडले असें लोक समजतात. ह्याला ' प्रधानमल्लनिबर्हण-न्याय ' म्हणतात.

२. एखाद्या वस्तूचें जें वर्णन त्याला ' उपदेश ' म्हणतात; व तेंच वर्णन त्यासारख्या दुसऱ्या वस्तूला लावणें याला ' अतिदेश ' म्हणतात. येथें सांख्यमताचें खंडन करून तेंच खंडन इतर मतांना लाविलें आहे, म्हणून या गोष्टीला ' अतिदेश ' असें येथें म्हटलें आहे.

३. एखादा ग्रंथ किंवा त्या ग्रंथाचा एखादा मोठा भाग संपतेवेळीं शेवटचा शब्द दोनदां उच्चारण्याची जुन्या लोकांची वहिवाट आहे तिला अनुसरून येथें सूत्रांत ' खंडन झालें ' हा शब्द दोनदां उच्चारला आहे.

प्रथमाध्याय समाप्त.